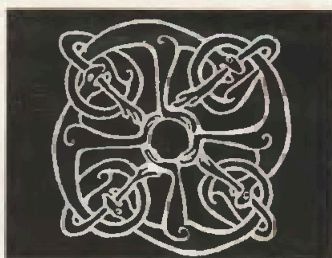
MIRCEA

ELIADE



TRATAT DE ISTORIE A RELIGIILOR

HUMANITAS

TRATAT DE ISTORIE
A RELIGIILOR

MIRCEA ELIADE (Bucureşti, 28 februarie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la Bucureşti, încheiate cu o teză despre filozofia Renaşterii (1928), şi la Calcutta, India (decembrie 1928 – decembrie 1931). Îşi susţine doctoratul în filozofie, la Bucureşti, cu o lucrare asupra gîndirii şi practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 şi 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică şi publicistică, ţine cursuri de filozofie şi de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti. În timpul războiului, este ataşat cultural al ambasadei României la Londra (1940–1941) şi al legaţiei române de la Lisabona (1941–1945).

Din 1945 se stabileşte la Paris, unde predă istoria religiilor, întîi la École des Hautes Études (pînă în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A, după un an de cursuri ţinute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures" (1956–1957), acceptă postul de profesor titular şi de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985 Catedra „Mircea Eliade") a Universităţii din Chicago.

Cronologia operei ştiinţifice şi filozofice (prima ediţie a volumelor)

Solilocvii (1932); *Oceanografie*(1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar şi revoluţia în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos do Oriente* (1943).

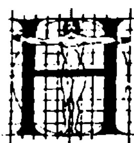
Techniques du Yoga (1948); *Traité d'histoire des religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Immortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane* 1957 (*Le Sacré et le profane*, 1965); *Mythes, rêves et mystères* (1975); *Birth and Rebirth*, 1958; (*Naissances mystiques*, 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patanjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest*, 1969 (*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I–III (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

TRATAT DE ISTORIE A RELIGIILOR

Cu o *Prefață* de Georges Dumézil și un *Cuvînt înainte al autorului*

Traducere de Mariana Noica



HUMANITAS

BUCUREȘTI, 1992

Coperta colecției:
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE
TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS

ISBN 973-28-0253-7

ÎN MEMORIA NINEI

Prefaţă

Nu se poate spune că ştiinţele, în secolul nostru, îmbătrînesc repede, ele avînd privilegiul de-a nu grăbi pasul spre propria pieire. Dar cît de repede îşi schimbă înfăţişarea! În această privinţă, ştiinţa religiilor este asemenea ştiinţei numerelor sau astrelor.

Acum 50 de ani, sau încă mai puţin, se considera că aproape totul poate fi explicat prin reducerea fenomenelor religioase la un element comun, prin dizolvarea lor într-o noţiune comună, căreia i se dădea un nume pescuit din mările sudului: de la cele mai sălbatice, la cele mai raţionale, religiile erau privite ca variate aplicaţii ale acestei *mana*; forţă mistică difuză, fără contur propriu, dar gata să se implice în orice contur, de nedefinit, dar caracterizată prin însăşi această neputinţă în care lasă discursul, ea este prezentă pretutindeni unde putem vorbi despre religie, iar cuvinte la mare preţ, ca *sacer* şi *numen*, *hagnos* şi *thambos*, *brahman* şi *dao*, precum şi *graţia* creştină ş.a. sînt variaţii sau derivate ale *manei*. O generaţie de cercetători s-a consacrat stabilirii acestei uniformităţi. Şi, poate, cu îndreptăţire. Dar ulterior s-a observat că prin aceasta nu s-a obţinut mare lucru: aceşti cercetători dăduseră un nume barbar la acel nu ştiu ce care face ca, dintotdeauna, călătorii, exploratorii să recunoască, fără greşeală în ce priveşte caracterul lor specific, fenomenele religioase întîlnite. Dar ceea ce pare astăzi frapant, ceea ce incită la studiu, nu mai este această forţă difuză şi confuză, a cărei noţiune o regăsim peste tot, dar care nu este peste tot aceeaşi decît pentru că nu putem spune nimic despre ea; ci, dimpotrivă, *structurile*, *mecanismele*, *echilibrele* constitutive oricărei religii şi definite, discursiv sau simbolic, în orice teologie, în orice mitologie, în orice liturghie. S-a ajuns — sau s-a revenit — la ideea că o religie este un sistem, diferit de mulţimea elementelor sale; că ea este o gîndire articulată, o explicare a lumii. Pe scurt, astăzi cercetarea se situează sub semnul *logos*-ului şi nu sub cel al *manei*.

Acum 50 de ani, sau încă mai puţin, antropologul englez şi sociologul francez îşi puneau, în mod solidar, două probleme ambiţioase: cea a originii fenomenelor religioase şi cea a genealogiei formelor religioase. Memorabile bătălii s-au desfăşurat în jurul divinităţii supreme şi a totemurilor. Australienilor, pe care unele şcoli îi menţionează ca ultimii martori ai formelor elementare ale vieţii religioase, alţii le opun pigmeii; dacă primii aparţin, în parte, paleoliticului, ceilalţi nu sînt oare şi mai arhaici, de vreme ce se desprind greu de condiţia de embrion? S-a discutat mult despre geneza ideii de divinitate: este ea independentă de ideea de suflet sau a rezultat din aceasta? Cultul morţilor l-a precedat oare pe cel al forţelor naturii? Probleme grave şi zadarnice. Aceste polemici, adesea aprinse, au inspirat cărţi admirabile şi, ceea ce este mai important, au provocat observaţii şi repertorii. Dar n-au ajuns la rezultatele aşteptate. Astăzi, cercetătorii se detaşează de ele. Ştiinţa religiilor abandonează filozofilor problema originilor, aşa cum a făcut, ceva mai devreme, ştiinţa limbajului, cum au făcut toate ştiinţele. Ea renunţă, de asemenea, să impună *a posteriori*, dacă putem spune aşa, o evoluţie tip, o desfăşurare obligatorie a formelor religioase din trecut. Fie că ne plasăm în secolul al XX-lea, fie mai înainte cu şase mii de ani, nu ajungem niciodată prea departe în viaţa trecută a nici unui segment de omenire; nu ne aflăm niciodată decît în faţa rezultatelor unui proces de maturaţie şi a unor accidente care au ocupat zeci de secole; şi constatăm că polinezianul şi indoeuropeanul, semitul şi chinezul au putut parveni la noţiunile lor religioase, la figurile zeităţilor lor pe căi foarte diverse, chiar dacă notăm asemănări la punctul de sosire.

Pe scurt, tendinţa actuală este de a „simţi", cum spunea Henri Hubert, de a înregistra, în originalitatea şi complexitatea lor, sistemele religioase care au fost sau sînt practicate în lume. Dar cum se exprimă această tendinţă? Ce fel de studii inspiră ea?

I. Înainte de toate, descrieri din ce în ce mai extinse. Etnografi sau istorici, după caz, acumulează observaţii sau documente de tot felul şi, asupra fiecărui domeniu, pentru fiecare perioadă, încearcă apoi să înţeleagă ce anume determină unitatea, caracterul organic al acestui inventar. La drept vorbind, mai mult sau mai puţin bine, şi adesea foarte bine, acest efort a fost urmat în toate epocile.

II. În al doilea rînd, dacă problemele privind originea şi genealogia, considerate în absolutul lor, sînt abandonate, ele se reiau, mai modest şi mai lipsit de primejdii, în legătură cu fiecare din descrierile, circumscrise geografic şi istoric, înainte menţionate. În domeniul religiei, ca şi în cel al limbajului, orice *stare* se explică (şi nu se explică) numai printr-o *evoluţie*, pornind de la o

stare *anterioară*, cu sau fără intervenţia influenţelor *exterioare*. De aici rezultă mai multe domenii de cercetare şi mai multe tipuri de metodă, deopotrivă necesare:

1. Pentru societăţile care au, de mai mult sau mai puţin timp, o literatură sau, cel puţin, documente scrise, studiul istoriei religiei nu este decît un caz particular al istoriei civilizaţiei sau al istoriei ca atare şi, în domeniul analizei critice, ca şi în cel al construcţiei teoretice, nu utilizează alte procedee. „Marile religii", budismul, creştinismul, maniheismul, islamismul reprezintă acest caz la nivel maxim, deoarece literatura care ne informează urcă pînă aproape de începuturile evoluţiei lor. Toate religiile mai vechi ţin, de altfel, de aceleaşi metode, dar într-un grad mai mic, pornind de la un anumit punct al dezvoltării lor, cu condiţia de a fi reuşit să se interpreteze primele forme atestate.

2. Dar această condiţie prealabilă este greu de îndeplinit şi dificultatea o regăsim în cazul religiilor observate cu întîrziere, abia de curînd: din motive diverse, cititorul lui Strehlow* şi cititorul Vedelor sînt lipsiţi deopotrivă de reculul necesar, amîndoi aflîndu-se în faţa unei structuri religioase complexe şi chiar în faţa unei literaturi religioase, dar lipsiţi de orice mijloc de explicare istorică, adică de explicare printr-un precedent. Or, acesta este cazul cel mai general, al tuturor religiilor exotice descrise de exploratorii din secolele XV–XX; al tuturor religiilor păgîne din Europa, inclusiv al Romei şi Greciei; cazul religiilor vechilor popoare semitice, ale Chinei. În acest domeniu şi în această privinţă, sarcina ştiinţei religiilor este multiplă.

a) Înainte de toate, a face curat: grajdurile lui Augias sînt arhipline. Generaţiile precedente ne-au lăsat peste tot explicaţii care, stranii sau rezonabile, se cer, în general, respinse. Înclinaţia firească a fiecărui istoric specializat — în momentul în care, urcînd de-a lungul secolelor, ajunge în zone de penumbră, apoi de întuneric — este de-a imagina o scurtă preistorie care prelungeşte, cu minime eforturi, cele mai vechi documente, pînă la un ipotetic început absolut, *ex nihilo*. Latiniştii explică formarea re-

---

* Studiul miturilor şi credinţelor religioase ale populaţiilor aborigene din Australia Centrală este marcat de contribuţiile lui C. Strehlow şi T. G. H. Strehlow. În *Religions australiennes* (Payot, 1972), Mircea Eliade va menţiona: „Vom porni în principal de la informaţiile recent publicate de T. G. H. Strehlow" (p. 41), cu precizarea (vezi nota 3, p. 41): "Cea mai mare parte a informaţiilor pe care el ni le furnizează figurează deja, sub formă mai condensată, în lucrările lui C. Strehlow. Vom prefera, totuşi, să urmăm expunerea lui T.G.H. Strehlow, chiar şi numai pentru că limba sa maternă a fost aranda". În 1948, G. Dumézil avea în vedere, probabil, lucrările lui C. Strehlow. — *Nota red.*

ligiei romane pornind de la acele vagi *numina* (centre de *mana!*), dintre care numai unele, beneficiind de circumstanţe istorice, s-ar fi exprimat în zei personali. Mulţi indianişti au încă dificultăţi în detaşarea de iluziile lui Max Müller şi înţeleg imnurile vedice ca exprimînd reacţiile fireşti ale omului primitiv în faţa marelui fenomen al naturii; iar alţii nu sînt departe de-a vedea în imnuri pure jocuri ale spiritului şi stilului — altă formă a creaţiei *ex nihilo*. Toate acestea sînt explicaţii forţate; trebuie să recunoaştem aceasta şi să evidenţiem artificiul.

b) În fine, o sarcină pozitivă, care constă în a prelungi în mod obiectiv istoria — prin procedee comparative —, pentru a cîştiga cîteva secole de preistorie. Comparînd totemismul indigenilor arunta cu forme analoage şi totuşi diferite practicate de alţi indigeni din Australia, a putut fi precizat un sens probabil al evoluţiei, pornind de la o stare veche (nu primară, desigur), de la o stare comună: fie printr-o comunitate de origine, fie prin interacţiuni seculare, australienii formează, de fapt, un „cerc cultural" şi, *mutatis mutandis*, se pot aplica religiilor lor, civilizaţiilor lor, procedeele comparative care-i permit lingvistului, atunci cînd dispune de un grup de limbi genetic înrudite sau apropiate printr-un joc intens de împrumuturi, să stabilească date precise şi sigure despre trecutul lor. Polinezia, diverse zone din Africa şi din America permit din plin utilizarea acestei metode.

Tot astfel, comparînd formele cele mai vechi de religie atestate la diverse popoare care nu ştiau despre sine şi nu aveau sentimentul că sînt înrudite de la începutul istoriei lor, dar despre care noi ştim astăzi, prin luarea în considerare a limbii lor, că derivă prin dispersare dintr-un acelaşi popor preistoric, se pot face inducţii probabile cu privire la religia acestui popor preistoric şi deci cu privire la diversele evoluţii, care, pornind de la acest punct fix, reconstituit, dar nu arbitrar, au condus popoarele derivate pînă la respectivele lor praguri istorice, pînă la primele stări de echilibru cunoscute ale religiilor lor. În felul acesta, pentru popoarele semitice, apoi, astăzi, pentru popoarele indo-europene, au fost recucerite unul sau două milenii din *tempora incognita*. Neînsemnat cîştig, dacă îl punem în alternativă cu ambiţiile unui Tylor sau chiar ale unui Durkheim, dar un cîştig mai singur şi despre care se întrevede că va contribui din plin la constituirea, în cele din urmă, a unei istorii naturale a spiritului omenesc.

3. Un al treilea gen de cercetări interferează cu precedentele. Tot aşa cum alături de lingvistica descriptivă, de lingvistica istorică (cu varietatea ei, lingvistica comparativă a fiecărei familii), este loc şi pentru o lingvistică generală, la fel, fără a reveni asu-

pra erorilor de odinioară, trebuie să comparăm — nu genealogic, ci tipologic — în structurile şi în evoluţiile cele mai diverse, ceea ce pare comparabil, funcţiile rituale sau conceptuale care se regăsesc pretutindeni; reprezentările care se impun omului, oricine ar fi el; cele care, atunci cînd coexistă, acţionează şi reacţionează în mod curent una asupra alteia. Trebuie studiate, pentru a le determina constantele şi variabilele, mecanismul gîndirii mitice, raporturile mitului cu celelalte părţi ale religiei; modalităţile de comunicare ale mitului, povestirii, istoriei, filozofiei, artei, visului. Trebuie să ne plasăm pe toate „observatoarele de sinteză" care există — şi ele sînt nenumărate — şi, din înălţimea fiecăruia, să alcătuim un repertoriu care, adesea, nu se va deschide asupra unei probleme precise şi încă mai puţin asupra unei soluţii care va fi în general provizorie, incompletă ca orice dicţionar, dar va facilita, va lumina şi va inspira cercetătorii angajaţi în studiile istorice, analitice sau comparative înainte precizate. Asemenea demersuri ocupă de-acum o bibliotecă deloc neglijabilă, căci ele se desfăşoară, pe un plan secund, de multă vreme, în timp ce teorii mai zgomotoase reţin rînd pe rînd atenţia. Astfel, sînt colecţiile de fapte „agrare" ale lui W.Manhardt şi J.G. Frazer, monografiile — citez la întîmplare — despre sanctuar, altar, sacrificiu, prag, dans, *blood—covenant* (legămîntul de sînge), despre cultul arborelui sau al înălţimilor sau al apelor, despre deochi, despre cosmogonii, despre cele mai diverse animale ca elemente ale reprezentărilor mitice, despre mistica numerelor, despre practicile sexuale şi despre sute de alte aspecte, elaborate de autori neînfeudaţi vreunei şcoli. Fireşte, există o cantitate enormă de deşeuri, mai mare, poate, decît fondul serios: aceste cercetări ispitesc constant autori slab pregătiţi sau prea grăbiţi sau puţin scrupuloşi şi, în aceste cazuri, şarlatania, oricare i-ar fi eticheta, „sociologică" sau alta, se instalează, dogmatizează şi, uneori, acţionează cu emfază în modul cel mai lesnicios. Dar nu are importanţă : revine profesorului de „istoria religiilor", cum i se spune în chip impropriu, de a alege sămînţa bună şi de a-i preveni pe studenţi.

Acestea sînt cele trei domenii sau trei puncte de vedere care divizează ştiinţa religiilor. Putem spera că într-o zi, cîndva, ele se vor uni într-o sinteză armonioasă, alcătuind cadrul confortabil al unei cunoaşteri de necontestat. Dar nici strănepoţii noştri nu vor ajunge să vadă acel timp fericit. Multă vreme de-acum înainte fiecare va lucra pe unul din cele trei şantiere, în ungherul său, istoricii specialişti, ca şi comparatiştii de cele două tipuri (genealogişti şi tipologişti), ignorîndu-se adesea, certîndu-se uneori, de-

păşindu-şi atribuţiile, cînd unii, cînd alţii. Dar, oare, nu în felul acesta se dezvoltă orice ştiinţă, şi nu conformîndu-se unui „plan", chipurile, secular?

Motiv în plus pentru a preciza, din cînd în cînd, coordonatele punctului atins. La aceasta va servi, în primul rînd, *Tratatul* pe care îl publică acum Mircea Eliade. Profesor de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti, autorul a resimţit prompt necesitatea unui „curs de iniţiere" în aceste probleme, în care fiecare se consideră maestru şi care sînt, de fapt, dificile. Continuat timp de şapte ani, cursul a avut ca rezultat cartea. Pasionat, îndrăzneţ, înarmat cu imense lecturi şi cu o formaţie precisă de indianist, Mircea Eliade a făcut deja mult pentru studiile noastre: mă gîndesc la *Yoga*, la cele trei frumoase volume ale revistei române de istorie a religiilor „Zalmoxis", şi, mai recent, la magistrala punere la punct a problemelor şamanismului, oferită în publicaţia noastră „Revue de l'Histoire des Religions".

Privind titlurile de capitole, observînd în prim plan apele, cerul, soarele, unii se vor gîndi poate la Max Müller; acest semn amintitor le va fi de folos; coborînd de la titluri la text, ei vor vedea cum, după o reacţie excesivă împotriva exceselor naturalismului, ştiinţa religiilor recunoaşte astăzi importanţa acestor reprezentări, care sînt materia primă cea mai generală a gîndirii mitice; dar vor observa totodată că interpretarea este total diferită: aceste hierofanii cosmice, cum le numeşte Mircea Eliade, nu sînt decît veşmîntul unui discurs profund; această morfologie a sacrului traduce simbolic o dialectică în raport cu care natura nu este decît suport. Îndată ce observăm cele mai umile religii, ne apare o „filozofie de dinaintea filozofilor", rezultată dintr-un efort de explicare şi unificare, dintr-un efort spre teorie, în toate sensurile acestui cuvînt : cartea lui Mircea Eliade ne face să simţim coerenţa şi nobleţea acestei filozofii şi, de asemenea, uniformitatea ei de la un continent la altul (cuprinzînd şi Europa noastră), — o uniformitate care, fireşte, nu trebuie exagerată, dar care atenuează în mod fericit ameţeala de care suferă uneori debutanţii pierduţi în labirintul faptelor.

Bineînţeles, Mircea Eliade ştie mai bine ca oricine că orice sinteză de acest gen implică, reclamă păreri preconcepute, postulate pe care propria lor eficacitate le justifică, dar care sînt personale, deci provizorii, perfectibile cel puţin. Această armătură nu este, de altminteri, aspectul cel mai puţin atractiv al cărţii: vom afla idei clare şi lămuritoare cu privire la structura şi funcţionarea gîndirii mitice, cu privire la noţiunile, dragi autorului, de *arhetip*

şi *repetiţie*, idei cărora le dorim nu o viaţă lungă (ceea ce e lipsit de importanţă), ci o grabnică şi bogată fecunditate.

În sfîrşit, această carte îndeplineşte, astăzi, la Paris, în Franţa, un rol remarcabil, căci trebuie să mărturisim că, dacă istoricii creştinismului, ai budismului şi, în general, ai diverselor religii sînt numeroşi printre noi şi eminenţi, prea puţini cercetători (am în vedere cercetătorii autentici) se consacră studiilor comparative şi generale, fie pentru că ele cer o pregătire mai anevoioasă, fie pentru că amatorii, unii dintre ei absolut recunoscuţi, le-au discreditat. Ele nu sînt însă mai puţin necesare şi pline de promisiuni. Or, Sorbona acordă într-adevăr în fiecare an un „certificat de istorie a religiilor" cu mai multe opţiuni, dar, printr-un paradox amuzant, nu are prevăzut un învăţămînt în acest domeniu. Practic, certificatul acordat se reduce la probe de filologie, pe care le doreşte şi care sînt, efectiv, deosebit de stricte; în ce priveşte restul, adică de fapt „ ştiinţa religiilor", el este destul de sărac şi nu sînt deloc sigur că J. G. Frazer, care, dincolo de engleza sa, de franceză şi germană, nu cunoştea decît greaca şi latina, ar fi fost primit la opţiunea „religii ale popoarelor non-civilizate". Şi ar fi fost păcat.

GEORGES DUMÉZIL

Noiembrie, 1948

Cuvînt înainte al autorului

Ştiinţa modernă a reabilitat un principiu grav compromis de anumite confuzii ale secolului al XIX-lea: *perspectiva creează fenomenul*.Henri Poincaré s-a întrebat, nu fără ironie: „Un naturalist care n-ar fi studiat elefantul decît la microscop, ar putea el socoti că posedă o cunoaştere suficientă a acestui animal?".Microscopul dezvăluie structura şi mecanismul celulelor, structură şi mecanism identice la toate organismele pluricelulare. Elefantul este, fără îndoială, un organism pluricelular. Dar este el oare numai atît? La scară microscopică, s-ar putea concepe un răspuns nesigur. La scara vizuală umană, care are, cel puţin, meritul de a prezenta elefantul ca fenomen zoologic, ezitarea nu mai este posibilă. Tot astfel, un fenomen religios nu se va dezvălui ca atare decît considerat în propria sa modalitate, adică studiat la scară religioasă. A voi să delimitezi acest fenomen prin fiziologie, psihologie, sociologie, economie, lingvistică, artă etc.... înseamnă a-l trăda; înseamnă a lăsa să scape tocmai ceea ce este unic şi ireductibil în el, anume caracterul său sacru. Fără îndoială, nu există fenomen religios „pur"; nu există fenomen care să fie în chip absolut şi exclusiv religios. Religia fiind un fenomen uman, prin însuşi acest fapt ea este şi fenomen social şi fenomen lingvistic şi fenomen economic — căci omul nu poate fi conceput în afara limbajului şi a vieţii colective. Dar ar fi zadarnică încercarea de explicare a religiei printr-una din aceste funcţiuni fundamentale care definesc, în ultimă instanţă, omul. Aşa cum ar fi inutilă pretenţia de a explica *Madame Bovary* printr-o întreagă serie de fapte — sociale, economice, politice — reale, desigur, dar fără importanţă pentru opera literară însăşi.

Fireşte, nu încercăm să contestăm faptul că fenomenul religios poate să fie în mod util abordat sub diverse unghiuri; dar, înainte de toate, trebuie să fie considerat în el însuşi, în ceea ce are ireductibil şi original. Sarcina nu este uşoară. Căci este vorba, dacă nu de a defini fenomenul religios, cel puţin de a-l cir-

cumscrie şi de a-l situa în ansamblul celorlalte preocupări ale spiritului. Şi, după cum remarcă Roger Caillois, la începutul strălucitei sale cărţi *L'homme et la sacré*: „În definitiv, despre sacru în general, singurul lucru ce se poate afirma în mod valabil este conţinut în însăşi definiţia termenului: şi anume că el se opune profanului. De îndată ce te străduieşti să precizezi natura, modalitatea acestei opoziţii, te izbeşti de cele mai mari obstacole. Oricît de elementară ar fi, nici o formulă nu este aplicabilă complexităţii labirintice a fenomenelor". Or, în cercetările noastre, ceea ce ne interesează în primul rînd, sînt aceste fapte, această complexitate labirintică a fenomenelor care se împotrivesc oricărei formule şi oricărei definiţii. Un tabu, un ritual, un simbol, un mit, un demon, o divinitate etc... — sînt cîteva din aceste fenomene religioase. Dar o prezentare de acest fel, lineară, a dosarului ar însemna o simplificare abuzivă. În realitate, avem de-a face cu o masă polimorfă şi, uneori, chiar haotică de gesturi, credinţe şi teorii, care constituie ceea ce s-ar putea numi fenomenul religios.

O dublă problemă face obiectul acestei lucrări : 1) *ce este* religia? 2) în ce măsură se poate vorbi de o *istorie* a religiilor? Îndoindu-ne de utilitatea unei definiţii preliminare a fenomenului religios, ne-am mulţumit să discutăm hierofaniile în accepţiunea cea mai largă a termenului (*ceva* care manifestă sacrul). În consecinţă, nu ne vom putea pune problema *istoriei* formelor religioase, decît după examinarea unui număr considerabil de asemenea forme. O expunere a fenomenelor religioase avansînd de la „simplu la complex" nu ne pare de fel indicată, dacă luăm în considerare scopurile fixate acestei cercetări — adică o expunere ce ar începe cu hierofaniile cele mai elementare (*mana*, insolitul etc....), pentru a se trece apoi la totemism, la fetişism, la cultul Naturii sau al spiritelor, apoi la zei, la demoni, spre a ajunge în cele din urmă la noţiunea monoteistă de Dumnezeu. O astfel de expunere ar fi arbitrară; ea implică o evoluţie a fenomenului religios de la „simplu la complex", care nu este decît o ipoteză nedemonstrabilă: nicăieri nu se întîlneşte o religie simplă, redusă la hierofanii elementare; pe de altă parte, ea ar contrazice însuşi scopul propus, acela de a arăta ce *sînt* faptele religioase şi ce dezvăluie ele.

Calea pe care am urmat-o este, dacă nu mai simplă, cel puţin mai sigură. Ne-am început cercetarea prin prezentarea cîtorva hierofanii cosmice, prin sacralitatea ce se revelează la diferite nivele cosmice, Cerul, Apele, Pămîntul, Pietrele. Am ales aceste clase de hierofanii nu pentru că le-am considerat ca fiind cele mai

vechi (problema istorică nu se pune încă), ci pentru că descrierea lor explică, pe de-o parte, dialectica sacrului şi, pe de altă parte, structurile în care se constituie sacrul. Examinarea hierofaniilor acvatice sau cereşti, de pildă, ne va furniza un material documentar apt a ne face să înţelegem: 1) sensul exact al manifestării sacrului la aceste nivele cosmice (cerul şi apele), 2) măsura în care hierofaniile uraniene sau acvatice constituie structuri autonome, adică revelează o serie de modalităţi complementare şi integrabile ale sacrului. Vom trece apoi la hierofaniile biologice (ritmurile lunare, soarele, vegetaţia şi agricultura, sexualitatea etc. ...), apoi la hierofaniile topice (locuri consacrate, temple etc. ...) şi în sfîrşit la mituri şi la simboluri. După trecerea în revistă a unei cantităţi convenabile de asemenea documente vom fi în măsură să abordăm, într-o lucrare viitoare, celelalte probleme ale istoriei religiilor: „formele divine", raporturile dintre om şi sacru, manipularea sacrului (riturile etc. ...) magia şi religia, ideile asupra sufletului şi a morţii, persoanele consacrate (preotul, magicianul, regele, iniţiatul etc. ...), raporturile ce există între mit, simbol şi ideogramă, posibilitatea de a întemeia o istorie a religiilor etc.

Aceasta nu înseamnă că vom expune separat fiecare subiect, în felul articolelor unui dicţionar, evitînd, de pildă, a ne referi la mit sau la simbol în capitolul hierofaniilor acvatice sau lunare; de asemenea, nu promitem că discutarea figurilor divine va fi exclusiv rezervată unui capitol despre „Zei" etc. Dimpotrivă, cititorul se va simţi poate surprins întîlnind în capitolul hierofaniilor uraniene un număr considerabil de documente relative la divinităţile cereşti şi atmosferice sau observînd aluzii, ba chiar comentarii, privitoare la simboluri, rituri, mituri şi ideograme. Subiectul însuşi ne-a impus o asemenea osmoză, silindu-ne la permanente interferenţe între materiile diverselor capitole. Era imposibil să vorbim de sacralitatea cerească omiţînd figurile divine care reflectă această sacralitate ori participă la ea, sau anumite mituri uraniene, ca şi riturile legate de sacrul ceresc, simbolurile şi ideogramele care îl ipostaziază. Fiecare document ne revelează, în felul său, o modalitate a sacralităţii cereşti şi a istoriei sale. Deşi fiecare problemă va fi discutată în capitole distincte, nu vom ezita să ne referim la sensul exact al mitului, ritului sau al „figurii divine" şi în capitolul rezervat Cerului. Tot astfel, în paginile rezervate studiului hierofaniilor telurice, vegetale şi agrare, interesul se va concentra asupra manifestărilor sacrului la aceste nivele bio-cosmice, analiza structurii divinităţilor vegetaţiei sau ale agriculturii aflîndu-se la capitolul consacrat „formelor divine". Dar aceasta nu ne va împiedica nicidecum să facem aluzie la

zei, la rituri, la mituri sau la simboluri ale vegetaţiei şi agriculturii în cercetarea preliminară. Scopul acestor prime capitole este de a degaja, pe cît posibil, structura hierofaniilor cosmice, adică de a arăta ceea ce ne revelează sacrul manifestat prin Cer, Ape sau Vegetaţie etc...

Dacă facem bilanţul avantajelor şi dezavantajelor pe care le implică o astfel de metodă, observăm că primele înving detaşat şi aceasta din mai multe motive: 1) sîntem scutiţi de obligaţia de a defini *a priori* fenomenul religios; parcurgînd însă diferitele capitole ale acestei lucrări, cititorul va putea reflecta asupra morfologiei sacrului; 2) analiza fiecărui grup de hierofanii (Cerul, Apele, Vegetaţia etc...), evidenţiind într-un mod firesc modalităţile sacrului şi făcînd inteligibilă integrarea lor într-un sistem coerent, va pregăti totodată terenul pentru discuţiile finale asupra esenţei religiei; 3) examenul simultan al formelor religioase „inferioare" şi „superioare" va evidenţia elementele lor comune, iar noi vom evita în felul acesta anumite erori imputabile unei optici „evoluţioniste" sau „occidentaliste"; 4) nu vor fi fragmentate excesiv ansamblurile religioase, fiecare clasă de hierofanii (acvatice, cereşti, vegetale etc...) constituind, în felul său, un tot, atît din punct de vedere morfologic (căci este vorba de zei, mituri, simboluri etc. ...), cît şi din punct de vedere istoric (cercetarea va trebui adesea să se întindă la un mare număr de sfere culturale distincte în timp şi spaţiu); 5) fiecare capitol va pune în evidenţă o modalitate a sacrului, o serie de raporturi între om şi sacru, şi, în cadrul acestor raporturi, o serie de „momente istorice".

În acest sens, şi numai în acest sens, cartea noastră poate admite eticheta de *Tratat de istorie a religiilor*, adică în măsura în care introduce cititorul în complexitatea labirintică a faptelor religioase, îl familiarizează cu structurile lor fundamentale şi cu diversitatea sferelor culturale de care ele depind. Ne-am străduit să înzestrăm fiecare capitol cu o arhitectură specială, uneori chiar cu un „stil" propriu, pentru a evita monotonia ce ameninţă orice expozeu didactic. Distribuirea în paragrafe a avut drept scop mai ales simplificarea trimiterilor. Importanţa acestei cărţi nu poate fi înţeleasă decît cu preţul unei lecturi integrale; în nici un caz nu este vorba de un manual consultativ. Bibliografiile noastre au fost concepute pentru a orienta primele cercetări; ele nu sînt niciodată exhaustive, ci, uneori, poate insuficiente. Am ţinut totuşi să menţionăm reprezentanţii unui număr cît mai mare posibil de concepţii şi de metode.

O bună parte a analizelor morfologice şi a concluziilor metodologice ale prezentului volum au format obiectul cursurilor noastre de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti, precum şi a celor două serii de lecţii de la École des Hautes Études din Paris (*Cercetări asupra morfologiei sacrului*, 1946; *Cercetări asupra structurii miturilor*, 1948). Numai o mică parte a textului a fost scrisă direct în franceză. Restul a fost tradus din româneşte de d-na Carciu, d-nii J. Gouillard, A. Juilland, M.Şora şi J.Soucasse, cărora le exprim aici gratitudinea mea. Traducerea a fost în întregime revăzută şi corectată de savantul meu prieten şi coleg, Georges Dumézil, care a binevoit să-i adauge o prefaţă. Doresc să-i exprim aici profunda mea recunoştinţă pentru interesul pe care l-a acordat lucrării de faţă.

M.E.

Oxford, 1940.
Paris, 1948.

CAPITOLUL I

APROXIMĂRI: STRUCTURA ŞI MORFOLOGIA SACRULUI

1. „Sacru" şi „profan". — Toate definiţiile date pînă în prezent fenomenului religios prezintă o trăsătură comună: fiecare definiţie opune, în felul său, *sacrul* şi viaţa religioasă *profanului* şi vieţii laice. Dar dificultăţile apar cînd trebuie delimitată sfera noţiunii de „sacru". Dificultăţi de ordin teoretic, însă şi de ordin practic. Căci, înainte de a încerca o definiţie a fenomenului religios se cuvine să ştim unde anume vor trebui căutate *faptele* religioase şi, dintre acestea, mai ales cele care pot fi observate în „stare pură", adică cele care sînt „simple" şi cît mai aproape de originea lor. Din nefericire, nicăieri nu ne sînt accesibile astfel de fapte, nici în societăţile a căror istorie poate fi urmărită, nici la „primitivii" cei mai puţin civilizaţi. Aproape pretutindeni ne aflăm în prezenţa unor fenomene religioase complexe, care presupun o evoluţie istorică îndelungată.

Pe de altă parte, strîngerea documentaţiei prezintă şi ea importante dificultăţi practice. Din două motive: 1) chiar dacă te mulţumeşti să studiezi o singură religie, viaţa unui om abia ar ajunge pentru a duce la bun sfîrşit cercetările; 2) dacă îţi propui studierea comparativă a religiilor, mai multe existenţe ar fi insuficiente pentru a atinge scopul urmărit. Or, ceea ce ne interesează este tocmai acest studiu comparativ, singurul capabil să ne dezvăluie morfologia schimbătoare a sacrului, pe de-o parte, devenirea lui istorică, pe de alta. Pentru a aborda un astfel de studiu, sîntem deci siliţi să alegem numai unele religii din cele pe care istoria le-a înregistrat sau pe care ni le-a relevat etnologia şi, de asemenea, numai anumite aspecte sau faze ale lor.

Această alegere, chiar sumară, este întotdeauna o operaţie delicată. Într-adevăr, dacă vrem să delimităm şi să definim *sacrul*, trebuie să dispunem de o cantitate convenabilă de „sacralităţi", adică de fapte sacre. Dintru început tulburătoare, eterogenitatea acestor „fapte sacre" devine, încetul cu încetul, paralizantă. Căci este vorba de rituri, de mituri, de forme divine, de obiecte sacre şi venerate, de simboluri, de cosmologii, de teologumene, de oa-

meni consacraţi, de animale, de plante, de locuri sacre etc. Şi fiecare categorie îşi are propria sa morfologie de o bogăţie luxuriantă şi stufoasă. Ne aflăm în prezenţa unui material documentar imens şi eteroclit; un mit cosmogonic melanesian sau un sacrificiu brahmanic au acelaşi drept de a fi luate în considerare ca şi textele mistice ale unei Sfinte Tereza sau ale unui Nichiren*, sau un totem australian, un rit primitiv de iniţiere, simbolismul templului Barabudur, costumul ceremonial şi dansul unui şaman siberian, pietrele sacre întîlnite mai peste tot, ceremoniile agrare, miturile şi riturile Marilor Zeiţe, instaurarea unui rege în societăţile arhaice sau superstiţiile legate de pietrele preţioase etc. Fiecare document poate fi considerat ca o hierofanie în măsura în care exprimă, în felul său, o modalitate a sacrului şi un moment al istoriei sale, adică o experienţă a sacrului printre nenumăratele varietăţi existente. Fiecare document ne este preţios prin dubla revelaţie pe care o realizează: 1) ca hierofanie, pune în lumină o *modalitate a sacrului*; 2) ca moment istoric, dezvăluie o *situaţie a omului* în raport cu sacrul. Iată, de pildă, un text vedic care se adresează celui mort: „Tîrăşte-te spre ţărînă, ea este mama ta! De-ar putea să te salveze din neant!" (*Ṛg Veda*, X, 18, 10). Acest text ne dezvăluie structura sacralităţii telurice; Terra este considerată ca o mamă, Tellus Mater; dar, în acelaşi timp, ne dezvăluie şi un anumit moment al istoriei religiilor indiene; momentul în care această Tellus Mater era valorizată — cel puţin de un anumit grup de indivizi — ca protectoare împotriva neantului; valorizare ce va deveni caducă prin reforma upanişadică şi prin predica lui Buddha.

Revenind la punctul de plecare, fiecare categorie de documente (mituri, rituri, zei, superstiţii etc.) ne este, în definitiv, la fel de preţioasă dacă voim să putem înţelege fenomenul religios. Această înţelegere se realizează permanent în cadrul *istoriei*. Prin simplul fapt de a ne afla în prezenţa unor hierofanii, ne aflăm în faţa unor documente istorice. Sacrul se manifestă întotdeauna într-o anumită situaţie istorică. Experienţele mistice, chiar cele mai personale şi mai transcendente, suferă influenţa momentului istoric. Profeţii iudei sînt îndatoraţi evenimentelor istorice care au justificat şi susţinut mesajul lor; de asemenea, istoriei religioase israelite, care le-a permis formularea anumitor experienţe etc. Ca fenomen istoric — iar nu ca experienţă personală — nihilismul şi

* Nichiren — călugăr budist (1222-1282), întemeietor şi primul şef religios al celei de-a treia mari mişcări de reformă a budismului japonez în epoca Kamakura (amidismul, budismul zen şi budismul Sūtrei Lotus). — *Nota red.*

ontologismul unor anumite mistici māhāyanice nu erau posibile fără speculaţia upanişadică, fără evoluţia limbii sanscrite etc. Ceea ce nu vrea însă de fel să spună că orice hierofanie, precum şi orice experienţă religioasă, este un moment unic, fără repetiţie posibilă în economia spiritului. Marile experienţe nu se aseamănă doar prin conţinut, ci adesea şi prin modul lor de exprimare. Rudolf Otto a relevat asemănări surprinzătoare între lexicul şi formulele Maestrului Eckardt cu acelea ale lui Śaṅkara.

Faptul că o hierofanie este întotdeauna istorică (adică se produce statornic în situaţii determinate) nu-i distruge neapărat ecumenicitatea. Unele hierofanii au o destinaţie locală; altele au, sau obţin, valenţe universale. Indienii, de pildă, venerează un anumit arbore numit *Aśvattha;* manifestarea sacrului în această specie vegetală este transparentă în mod natural la ei, căci numai pentru ei *Aśvattha* este o *hierofanie*, nu doar un *arbore*. În consecinţă, această hierofanie nu este numai *istorică* (ca de altfel orice hierofanie), ci şi *locală*. Totuşi, indienii cunosc şi simbolul unui Arbore Cosmic (*Axis Mundi*) şi această hierofanie mitico-simbolică este universală, căci Arborii Cosmici se întîlnesc peste tot în vechile civilizaţii. Trebuie să precizăm că *Aśvattha* este venerat în măsura în care încorporează sacralitatea Universului în continuă regenerare; adică este venerat deoarece încorporează, participă sau simbolizează Universul reprezentat prin Arborii Cosmici ai diferitelor mitologii (cf. par.99). Dar, cu toate că *Aśvattha* se justifică prin acelaşi simbolism care apare şi în Arborele Cosmic, hierofania care transpune substanţa unei specii vegetale într-un arbore sacru nu este evidentă decît în ochii membrilor societăţii indiene.

Pentru a cita încă un exemplu — de data aceasta al unei hierofanii depăşite de însăşi istoria poporului în care ea s-a alcătuit —, semiţii au adorat, într-un anumit moment al istoriei lor, cuplul divin al zeului uraganului şi fecundităţii, Baal, şi al zeiţei fertilităţii (mai ales a fertilităţii agrare), Bēlit. Profeţii iudei considerau aceste culte drept sacrilegii. Din punctul lor de vedere — adică din punctul de vedere al semiţilor, care, prin intermediul reformei mozaice, parveniseră la o concepţie mai înaltă, mai pură şi mai completă a divinităţii — această critică era din plin justificată. Totuşi, cultul paleosemitic al lui Baal şi Bēlit era, şi el, o hierofanie: el revela — pînă la exacerbare şi monstruos — sacralitatea vieţii organice, forţele elementare ale sîngelui, ale sexualităţii şi ale fecundităţii. O astfel de revelaţie şi-a păstrat valoarea, dacă nu timp de milenii, cel puţin numeroase secole. Această hierofanie nu a încetat să fie valorizată decît în momen-

tul în care a fost înlocuită de o alta, care — săvîrşită în experienţa religioasă a unei elite — se afirma mai perfectă şi mai consolatoare. „Forma divină" a lui Jahve întrecea „forma divină" a lui Baal; ea revela sacralitatea într-un mod mai integral, sanctifica viaţa fără dezlănţuirea forţelor elementare concentrate în cultul lui Baal, revela o economie spirituală în care viaţa omului şi destinul său îşi rezervau valori noi; de asemenea, ea procura o experienţă religioasă mai bogată, o comuniune divină totodată mai „pură" şi mai completă. Pînă la sfîrşit, această hierofanie jahvistă a triumfat; şi, deoarece reprezenta o modalitate universalistă a sacrului, era, prin însăşi natura sa, accesibilă celorlalte culturi; ea a devenit, prin mijlocirea creştinismului, o valoare religioasă mondială. Reiese că anumite hierofanii (rituri, culte, forme divine, simboluri etc.) sînt sau devin, aşadar, multivalente sau universaliste; altele rămîn locale şi „istorice"; inaccesibile celorlalte culturi ele au căzut în desuetudine în chiar desfăşurarea istoriei societăţii în care se realizaseră.

2. Dificultăţi metodologice. — Dar să revenim la marea dificultate materială deja semnalată: extrema eterogenitate a documentelor religioase. Domeniul aproape nelimitat în care s-au cules documentele cu sutele de mii n-a făcut decît să agraveze această eterogenitate. Pe de o parte (este, de altfel, cazul tuturor documentelor istorice), cele de care dispunem s-au conservat mai mult sau mai puţin la întîmplare (nu este vorba numai de texte, ci şi de monumente, inscripţii, tradiţii orale, obiceiuri). Pe de altă parte, aceste documente conservate întîmplător provin din medii foarte diferite. Dacă, pentru a reconstitui istoria arhaică a religiei greceşti, de pildă, trebuie să ne mulţumim cu textele puţin numeroase care ne-au fost conservate, cu cîteva inscripţii, cîteva monumente mutilate şi cîteva obiecte votive, pentru a reconstitui religiile germanice sau slave, de pildă, sîntem siliţi să facem apel la documentele folclorice şi să acceptăm riscurile inevitabile ce comportă manevrarea şi interpretarea lor. O inscripţie runică, un mit înregistrat cîteva secole după ce a încetat să fie înţeles, cîteva gravuri simbolice, cîteva monumente protoistorice, o cantitate de rituri şi de legende populare ale secolului trecut — există oare ceva mai eteroclit decît materialul documentar de care dispune istoricul religiilor germanice sau slave? Acceptabilă în studierea unei singure religii, o astfel de eterogenitate devine gravă cînd este vorba de a aborda studiul comparativ al religiilor şi de a năzui la cunoaşterea unui mare număr de modalităţi ale sacrului.

Este exact situaţia criticului care ar avea de scris istoria literaturii franceze fără altă documentare decît unele fragmente din Racine, o traducere în spaniolă a lui La Bruyère, cîteva texte citate de un critic străin, amintirile literare ale unor călători şi diplomaţi, catalogul unei librării provinciale, rezumatele şi temele unui licean şi alte cîteva indicaţii de acelaşi gen. Iată, în fond, documentaţia de care dispune un istoric al religiilor: cîteva fragmente dintr-o vastă literatură sacerdotală orală (creaţie exclusivă a unei anumite clase sociale), cîteva aluzii găsite în note ale unor călători, materiale culese de misionarii străini, cugetări extrase din literatura profană, cîteva monumente, cîteva inscripţii şi amintirile păstrate în tradiţiile populare. Ştiinţele istorice sînt, evident, şi ele silite să recurgă la o documentare de acest gen, fragmentară şi contingentă. Dar munca întreprinsă de istoricul religiilor este mult mai îndrăzneaţă decît aceea a istoricului care trebuie să reconstituie un eveniment sau o serie de evenimente cu ajutorul puţinelor documente conservate; istoricul religiilor trebuie nu numai să refacă *istoria* unei anumite hierofanii (rit, mit, zeitate sau cult), dar, în primul rînd, să înţeleagă şi să facă inteligibilă *modalitatea sacrului revelat* prin această hierofanie. Or, eterogenitatea şi caracterul fortuit al documentelor de care se dispune agravează dificultatea care există întotdeauna în interpretarea corectă a sensului unei hierofanii. Să ne imaginăm situaţia unui budist care n-ar dispune — pentru înţelegerea creştinismului — decît de cîteva fragmente ale evangheliilor, de un manual al cultului catolic, de un material iconografic eteroclit (icoane bizantine, statui de sfinţi din epoca barocă, odăjdiile unui preot ortodox), dar ar avea în schimb posibilitatea de a studia viaţa religioasă a unui sat european. Observatorul budist ar remarca, fără îndoială, o netă distincţie între viaţa religioasă a ţăranilor şi concepţiile teologice, morale şi mistice ale preotului satului. Dar, cu toate că ar avea dreptate să înregistreze această distincţie, el ar greşi judecînd creştinismul, nu după tradiţiile păstrate de individul unic care este preotul, ci ar considera „adevărată" doar experienţa reprezentată de comunitatea satului. Modalităţile sacrului revelate de creştinism sînt, în definitiv, păstrate mai corect în tradiţia reprezentată de preot (chiar puternic colorată de istorie şi teologie), decît în credinţele satului. Căci ceea ce interesează pe observator nu este atît cunoaşterea unui anumit moment al istoriei creştinismului, într-un anumit sector al creştinătăţii, cît religia creştină însăşi. Faptul că un singur individ în tot satul cunoaşte ritualul, dogma şi mistica creştină, pe cînd întreg restul comunităţii le ignoră şi practică un cult elementar plin de super-

stiţii (adică de resturile hierofaniilor decăzute) nu prezintă, aici cel puţin, nici o importanţă. Important este să-ţi dai seama că acest unic individ păstrează în mod mai complet, dacă nu experienţa originară a creştinismului, cel puţin elementele sale fundamentale şi valorizările sale mistice, teologice şi rituale.

O astfel de eroare de metodă este destul de frecventă în etnologie. P. Radin se crede autorizat să respingă concluziile cercetărilor misionarului M. Gusinde, pentru că investigaţiile acestuia au vizat doar un singur individ. Această atitudine ar fi justificată doar în cazul în care scopul investigaţiei ar fi fost strict sociologic: viaţa religioasă a unei comunităţi fuegiene într-un moment istoric dat; dar, dacă este vorba de a discerne capacităţile fuegienilor de a experimenta sacralitatea, atunci situaţia e cu totul alta. Or, una din problemele cele mai importante ale istoriei religiilor este tocmai această capacitate de a cunoaşte diferitele modalităţi ale sacrului primitivilor. Într-adevăr, dacă s-ar putea demonstra (ceea ce s-a şi făcut, de altfel, în ultimele decenii) că viaţa religioasă a celor mai primitive popoare este într-adevăr complexă, că ea nu poate fi redusă la „animism" sau „totemism" şi nici la cultul strămoşilor, că ea cunoaşte şi Fiinţe Supreme înzestrate cu toate prerogativele Divinităţii creatoare şi atotputernice, ipoteza evoluţionistă care interzice primitivilor accesul la „hierofaniile superioare" ar fi prin aceasta infirmată.

3. Varietatea hierofaniilor. — Comparaţiile la care am recurs pentru a face simţită precaritatea materialului documentar de care dispune istoricul religiilor nu sînt, fireşte, decît exemple imaginare şi trebuie considerate ca atare. Prima noastră grijă este de a justifica metoda ce va călăuzi această lucrare. În ce măsură sîntem îndreptăţiţi — considerînd eterogenitatea şi precaritatea materialului documentar — să vorbim de „modalităţile sacrului"? Existenţa reală a acestor modalităţi ne este dovedită de faptul că o hierofanie este altfel trăită şi interpretată de elitele religioase decît de restul comunităţii. Pentru poporul care se duce la începutul toamnei la templul *Kālighat* din Calcutta, *Durgā* este o zeiţă fioroasă căreia trebuie să i se sacrifice ţapi; dar pentru cei cîţiva śakta iniţiaţi, *Durgā* este epifania vieţii cosmice în continuă şi violentă palingeneză. Este foarte probabil că, printre adoratorii aşa numitului *liṅgam** al lui Śiva, un mare număr nu văd în el decît arhetipul organului generator; dar sînt alţii care-l consideră ca un semn, o „icoană" a creaţiei şi a distrugerii ritmice

* Simbolul vedic al fecundităţii, falus (*liṅga* în sanscrită = semn, falus). — *Nota red.*

a Universului, care se manifestă în forme şi se reintegrează periodic în unitatea primordială, preformală, spre a se regenera. Care este oare adevărata hierofanie a lui Durgā şi a lui Śiva: aceea descifrată de „iniţiaţi" sau cele înţelese de masele de „credincioşi"? Vom încerca să arătăm în paginile ce urmează că ambele sînt la fel de valabile, că atît sensul acordat de mase cît şi interpretarea iniţiaţilor reprezintă, fiecare, o modalitate reală, autentică, a sacrului manifestat de Durgā sau Śiva. Vom putea arăta că cele două hierofanii sînt coerente, că modalităţile sacrului revelat prin ele nu sînt de fel contradictorii, ci integrabile şi complementare. Sîntem astfel autorizaţi să acordăm o egală „validitate" unui document înregistrat de o experienţă populară, ca şi unui document care reflectă experienţa unei elite. Cele două categorii de documente sînt indispensabile — şi nu numai pentru a reface *istoria* unei hierofanii, ci, în primul rînd, pentru că ele ajută la constituirea modalităţilor sacrului revelat prin această hierofanie.

Aceste observaţii — în mod amplu ilustrate în cuprinsul prezentei cărţi — trebuie aplicate eterogenităţii hierofaniilor despre care a fost vorba în cele de mai sus. Căci — precum am spus — aceste documente nu sînt eterogene doar în raport cu originea lor (unele emanînd de la preoţi sau de la iniţiaţi, celelalte de la mase, unele neprezentînd decît aluzii, fragmente, sau nişte aşa-se-spune, celelalte, texte originale, etc.), ci şi în însăşi structura lor. De pildă, hierofaniile vegetale (adică sacrul revelat prin vegetaţie) se regăsesc atît în simbolurile (Arborele Cosmic) sau în miturile metafizice (Arborele Vieţii), cît şi în ritualurile „populare" („Plimbarea Arborelui de Mai", arderea buştenilor, ritualurile agrare), în credinţele legate de ideea originii vegetale a umanităţii, în relaţiile mistice care există între anumiţi arbori şi anumiţi indivizi sau societăţi umane, în superstiţiile relative la fecundarea prin fructe sau prin flori, în poveştile în care eroul, ucis tîlhăreşte, se transformă în plante, în miturile şi în riturile divinităţilor vegetaţiei şi agriculturii etc. Aceste documente diferă nu numai prin *istoria* lor (a se compara, de pildă, simbolul Arborelui Cosmic la indieni şi la altaici cu credinţele unor anumite populaţii primitive privitoare la descendenţa genului uman dintr-o specie vegetală) — ci prin însăşi structura lor. Care sînt oare documentele care ne vor servi de model pentru a înţelege hierofaniile vegetale? Simbolurile, riturile, miturile sau „formele divine"?

Metoda cea mai sigură este, fără îndoială, aceea care ia în considerare şi foloseşte toate aceste documente eterogene, neexcluzînd nici un tip important, punînd în acelaşi timp chestiunea *conţinuturilor revelate* de toate hierofaniile. Vom obţine astfel un

ansamblu coerent de note comune care — vom vedea, de altfel, mai tîrziu — permit să se organizeze un *sistem* coerent al modalităţilor sacralităţii vegetale. Vom putea remarca, astfel, că fiecare hierofanie *presupune* acest sistem; că un obicei popular în oarecare raport cu „plimbarea ceremonială a Arborelui de Mai" implică sacralitatea vegetală formulată de ideograma Arborelui Cosmic; că anumite hierofanii nu sînt suficient de „deschise", ci sînt aproape „criptice", în sensul că nu revelează decît parţial şi de o manieră mai mult sau mai puţin cifrată sacralitatea încorporată sau simbolizată de vegetaţie, în timp ce alte hierofanii cu adevărat „fanice", lasă să se întrevadă modalităţile sacrului în ansamblul lor. Am putea socoti, astfel, ca o hierofanie criptică, insuficient „deschisă", sau „locală", obiceiul de a plimba ceremonios o ramură verde la începutul primăverii; şi drept hierofanie „transparentă", simbolul Arborelui Cosmic. Dar atît una cît şi cealaltă dezvăluie aceeaşi modalitate a sacrului încorporat în vegetaţie: regenerarea ritmică, viaţa inepuizabilă concentrată în vegetaţie, *realitatea* manifestată într-o creaţie periodică etc. (par. 124). Ceea ce trebuie subliniat încă de pe acum este că toate hierofaniile conduc la un sistem de afirmaţii coerente, la o „teorie" a sacralităţii vegetale şi că această teorie nu e mai puţin implicată în hierofaniile insuficient „deschise" decît în celelalte.

Consecinţele teoretice ale acestor observaţii vor fi discutate la sfîrşitul acestei lucrări, după ce vom fi examinat o cantitate suficientă de fapte. Pentru moment, ne mulţumim să arătăm că nici eterogenitatea istorică a documentelor (unele emanînd de la elite religioase, altele de la masele inculte, unele produse ale unei civilizaţii rafinate, altele creaţie a societăţilor primitive etc.), nici eterogenitatea lor structurală (mituri, rituri, forme divine, superstiţii etc.) nu constituie un obstacol în înţelegerea unei hierofanii. În ciuda dificultăţilor de ordin practic, această eterogenitate este totuşi singura capabilă să ne dezvăluie toate modalităţile sacrului, deoarece un simbol sau un mit lasă să se întrevadă în mod evident modalităţile pe care un rit nu le poate manifesta, ci le implică doar. Diferenţa dintre nivelul unui simbol, de pildă, şi acela al unui rit este de aşa natură, încît niciodată ritul nu va putea revela tot ceea ce revelează simbolul. Dar, trebuie să repetăm, hierofania activă într-un mit agrar presupune prezenţa întregului sistem, adică ansamblul modalităţilor sacralităţii vegetale pe care le revelează, în mod mai mult sau mai puţin global, celelalte hierofanii agrare.

Aceste observaţii preliminare vor fi mai bine înţelese în momentul în care problema va fi reluată dintr-un punct de vedere

diferit. Faptul că vrăjitoarea arde o păpuşă de ceară care are o şuviţă din părul „victimei" sale, fără să-şi dea suficient seama de *teoria* presupusă de acest act magic, nu prezintă nici o importanţă pentru înţelegerea magiei simpatetice. Important pentru a înţelege această magie este de a şti că un astfel de act nu a fost posibil decît din momentul în care anumiţi indivizi s-au convins (pe cale experimentală), sau au afirmat (pe cale teoretică), cum că unghiile, părul sau obiectele purtate de o fiinţă umană păstrează raporturi intime cu aceasta, chiar după separarea de ea. O astfel de credinţă presupune existenţa unui „spaţiu-reţea" ce leagă obiectele cele mai îndepărtate printr-o simpatie dirijată de legi specifice (coexistenţa organică, analogia formală sau simbolică, simetriile funcţionale). Vrăjitorul (cel care acţionează ca magician) nu poate crede în eficacitatea acţiunii sale decît în măsura în care un astfel de „spaţiu-reţea" există. Dacă el cunoaşte sau nu acest „spaţiu-reţea", dacă are cunoştinţă de „simpatia" ce leagă părul de individ, acest fapt nu are nici o importanţă. Este foarte probabil că multe vrăjitoare din zilele noastre nu au o reprezentare a lumii în acord cu practicile magice pe care le exercită. Dar, considerate în ele însele, aceste practici ne pot dezvălui lumea din care vin, chiar dacă practicanţii nu acced, teoretic, la ea. Universul mental al lumilor arhaice ne-a parvenit nu în mod dialectic în credinţele explicite ale indivizilor, ci conservate în mituri, simboluri, obiceiuri, care, în ciuda a tot felul de degradări, lasă să se vadă încă destul de clar sensul lor originar. Ele reprezintă, într-un anumit sens, „fosile vii" şi uneori e suficientă o singură „fosilă" pentru a se putea reconstitui ansamblul organic al cărui vestigiu este.

4. Multiplicitatea hierofaniilor. — Exemplele citate vor fi reluate şi subliniate în lucrarea de faţă. Pînă acum ele ne-au servit ca primă aproximare, nu spre a delimita noţiunea de sacru, ci pentru a ne familiariza cu documentele de care dispunem. Am intitulat aceste documente *hierofanii*, deoarece fiecare revelează o modalitate a sacrului. Modalităţile acestei revelaţii, ca şi valoarea ontologică ce i se acordă sînt două chestiuni care nu vor putea fi discutate decît la sfîrşitul investigaţiei noastre. Pentru moment, să considerăm fiecare document — rit, mit, cosmogonie sau divinitate — drept o hierofanie; cu alte cuvinte, să încercăm a-l considera ca o manifestare a sacrului în universul mental al celor care l-au primit.

Desigur, exerciţiul propus nu este întotdeauna comod. Occidentalului, obişnuit să raporteze spontan noţiunile de sacru, de

religie şi chiar de magie la anumite forme istorice ale vieţii religioase iudeo-creştine, hierofaniile străine îi apar aberante în mare parte. Chiar dacă e dispus să considere cu simpatie anumite aspecte ale religiilor exotice — şi în primul rînd ale religiilor orientale —, nu va putea decît cu greu să înţeleagă sacralitatea pietrelor, de pildă, sau erotica mistică. Chiar presupunînd că unor atare hierofanii excentrice li se pot găsi oarecare justificări (considerîndu-le „fetişisme", de pildă), este aproape sigur că va ezita să le acorde valoare de hierofanie, adică de modalităţi ale sacrului. Walter Otto remarca în *Die Götter Griechenlands* cît este de greu pentru omul modern să înţeleagă sacralitatea „formelor perfecte", una din categoriile curente ale divinului la vechii greci. Această dificultate se va agrava cînd va fi vorba de a considera un simbol ca o manifestare a sacrului, sau de a simţi că anotimpurile, ritmurile şi plenitudinea formelor (a *oricărei* forme) sînt tot atîtea moduri ale sacralităţii. Vom încerca să arătăm, în paginile ce urmează, că ele erau considerate ca atare de către oamenii culturilor arhaice. Şi, în măsura în care ne vom debarasa de prejudecăţile didactice şi vom uita că atare atitudini au fost uneori taxate drept panteism, fetişism, infantilism etc., vom reuşi să înţelegem mai bine sensul trecut sau actual al sacrului în culturile arhaice şi, totodată, vor creşte şansele noastre de a înţelege, de asemenea, modurile şi istoria sacralităţii.

Trebuie să ne obişnuim să acceptăm hierofaniile oriunde, în orice sector al vieţii fiziologice, economice, spirituale sau sociale. În definitiv, noi nu ştim dacă există *ceva* — obiect, gest, funcţie fiziologică, fiinţă sau joc etc. — care să nu fi fost vreodată transfigurat în hierofanie, undeva, în cursul istoriei umanităţii. A căuta motivele care au determinat ca acel *ceva* să devină o hierofanie, sau să înceteze de a fi la un moment dat, este o chestiune cu totul diferită. Dar este cert că tot ceea ce omul a manevrat, a simţit, întîlnit sau iubit a putut deveni o hierofanie. Se ştie, de pildă, că, în ansamblul lor, gesturile, dansurile, jocurile copiilor, jucăriile etc. au o origine religioasă: ele au fost cîndva gesturi sau obiecte de cult. Se ştie, de asemenea, că instrumentele muzicale, arhitectura, mijloacele de transport (animale, care, bărci etc.) au început prin a fi obiecte sau activităţi sacre. Se poate socoti că nu există nici un animal şi nici o plantă importantă care să nu fi participat la sacralitate, în decursul istoriei. Se ştie, de asemenea, că toate meseriile, artele, industriile, tehnicile au o origine sacră ori au dobîndit valori cultuale în decursul timpului. Această listă ar putea fi continuată cu gesturile cotidiene (scularea, umblatul, fuga), cu diversele munci (vînătoarea, pescuitul, agri-

cultura), cu toate actele fiziologice (alimentare, viaţă sexuală etc.), probabil, de asemenea, cu cuvintele esenţiale ale limbii şi aşa mai departe. Evident, nu trebuie să ne închipuim că *întreaga* specie umană a trecut prin *toate* aceste faze, că *fiecare* grupare umană a cunoscut, rînd pe rînd, *toate* aceste hierofanii. O atare ipoteză evoluţionistă, acceptabilă poate acum cîteva generaţii, este astăzi cu totul exclusă. Dar, la un moment istoric dat, fiecare grup uman a transsubstanţiat, la rîndul său, un anumit număr de obiecte, animale, plante, gesturi etc. în hierofanii, şi e foarte probabil că pînă la urmă nimic n-a scăpat acestei transfigurări continuate pe durata a zeci de milenii de viaţă religioasă.

5. Dialectica hierofaniilor. — La începutul acestui capitol am amintit că toate definiţiile date pînă în prezent fenomenului religios puneau în opoziţie *sacrul* şi *profanul*. Oare ceea ce am spus mai sus, anume că orice a putut fi la un moment dat o hierofanie, nu contrazice această definiţie-tip a fenomenului religios? Dacă *orice* poate incorpora sacralitatea, în ce măsură rămîne valabilă dihotomia sacru-profan? Această contradicţie e doar aparentă, pentru că, dacă este adevărat că *orice* poate deveni o hierofanie şi că probabil nu există nici un obiect, sau fiinţă, sau plantă etc. care să nu fi fost, într-un anumit moment al istoriei, într-un anumit loc al spaţiului, învăluit în prestigiul sacralităţii, rămîne totuşi adevărat că nu se cunoaşte nici o religie sau rasă care să fi acumulat în cursul istoriei sale toate aceste hierofanii. Cu alte cuvinte, au existat întotdeauna, în cadrul oricărei religii, alături de obiecte sau de fiinţe profane, obiecte şi fiinţe sacre. (Nu acelaşi lucru s-ar putea spune despre actele fiziologice, meşteşuguri, tehnică, gesturi etc.; de altfel, asupra acestei distincţii vom reveni.) Trebuie mers mai departe: cu toate că o anumită clasă de obiecte poate primi valoare de hierofanie, există întotdeauna înăuntrul acestei clase obiecte care nu sînt investite cu acest privilegiu.

Acolo unde se vorbeşte despre pretinsul „cult al pietrelor", de pildă, nu toate pietrele sînt considerate sacre. Vom întîlni întotdeauna *anumite* pietre venerate datorită formei, mărimii sau implicaţiilor lor rituale. Vom vedea, de altfel, că nu este vorba de un cult al pietrelor, că aceste pietre sacre sînt venerate doar în măsura în care ele *nu mai sînt* simple pietre, ci hierofanii, adică *altceva* decît condiţia lor normală „de obiecte". Dialectica hierofaniei presupune o *alegere* mai mult sau mai puţin manifestă, o singularizare. Un obiect devine sacru în măsura în care încorporează (adică revelează) „*altceva*" decît pe sine. Pentru moment, e de mi-

nimă importanță dacă acest „*altceva*" se datorează formei sale speciale, eficienței sau pur și simplu „forței" sale — sau că este dedus din „participarea" obiectului la vreun simbolism oarecare, conferit de un rit de consacrare sau dobîndit prin inserțiunea, voluntară sau involuntară, a obiectului într-o regiune saturată de sacralitate (o zonă sacră, un timp sacru, un „accident" oarecare — trăznet, crimă, sacrilegiu etc.). Ceea ce vrem să evidențiem este că o hierofanie presupune o *alegere*, o detașare netă a obiectului hierofanic, în raport cu *restul* înconjurător. Acest *rest* există întotdeauna, chiar atunci cînd o regiune imensă devine hierofanică: de pildă, Cerul, sau ansamblul peisajului binecunoscut, sau „patria". Detașarea obiectului hierofanic se face,în orice caz, cel puțin în *comparație cu el însuși*, căci el nu devine hierofanie decît în momentul în care a încetat să fie un simplu obiect profan, pentru a dobîndi o nouă „dimensiune": aceea a sacralității.

Această dialectică este perfect clară pe planul elementar al hierofaniilor fulgurante, atît de comune în literatura etnologică. Tot ceea ce este insolit, singular, nou, perfect sau monstruos devine un recipient pentru forțele magico-religioase și, după împrejurări, un obiect de venerație sau de teamă, în virtutea sentimentului ambivalent pe care-l provoacă statornic sacrul. „Cînd un cîine, scrie A. C. Kruyt, este întotdeauna norocos la vînătoare, acesta este *measa* (piază rea, semn de nenorocire). Prea mult succes la vînătoare îngrijorează pe toradja. Forța magică, grație căreia animalul este capabil să prindă vînatul, va fi neîndoios fatală stăpînului său: acesta va muri în curînd, sau recolta de orez va fi rea, ori, cel mai adesea, se va ivi o epizootie la bivoli sau la porci. Această credință este generală în tot centrul insulei Celebes" (trad. și cit. de L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. 13-14). În orice domeniu perfecțiunea sperie, și aici, în această valoare sacră sau magică a perfecțiunii, va trebui căutată explicația temerii pe care chiar societatea cea mai civilizată o manifestă în fața sfîntului sau geniului. Perfecțiunea nu aparține lumii noastre. Ea *este* altceva decît această lume, sau *vine* de altundeva.

Aceeași teamă sau aceeași rezervă timorată există cu privire la tot ceea ce este *străin*, ciudat, nou — căci astfel de prezențe surprinzătoare sînt semnale ale unei *forțe* care, deși venerabilă, poate fi primejdioasă. În Celebes, „cînd fructul unui bananier apare, nu la capătul ramurii, ci în mijlocul ei, acest lucru e *measa*... Se spune, de obicei, că aceasta are drept consecință moartea stăpînului acestui arbore... Cînd o anumită specie de dovleac poartă două fructe pe același vrej (caz identic cu cel al unei nașteri ge-

melare), aceasta e *measa*. Va cauza moartea unui membru al familiei celui ce stăpîneşte cîmpul pe care creşte planta. Trebuie smulsă planta care dă aceste fructe aducătoare de nenorocire. Nimeni nu trebuie să le mănînce" (A. C. Kruyt, citat de L. Lévy-Bruhl, *Surnaturel*, p. 219). Cum spune Edwin W. Smith, „lucrurile ciudate, insolite, spectacolele neaşteptate, practicile neobişnuite, alimentele necunoscute, procedeele noi pentru a face un lucru, toate acestea sînt privite ca o manifestare a forţelor oculte" (citat de L. Lévy-Bruhl, p. 221). La populaţia tanxa, în Noile Hebride, toate dezastrele se datorau misionarilor albi care tocmai sosiseră (*ibid.* p. 182). Lista acestor exemple se poate lungi cu uşurinţă (cf.de pildă, L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, p. 27–37, 295–331, 405–443; H. Webster, *Taboo*, pp. 230 sq).

6. Tabu-ul şi ambivalenţa sacrului. — Vom vedea mai tîrziu în ce măsură astfel de fapte pot fi considerate hierofanii. Ele sînt, în orice caz, kratofanii, manifestări ale forţei şi deci sînt temute şi venerate. Ambivalenţa sacrului nu este exclusiv de ordin psihic (în măsura în care atrage sau respinge), ci şi de ordin axiologic; sacrul este totodată „sacru" şi „pîngărit". Comentînd vorbele lui Virgiliu, *auri sacra fames*, Servius (*ad. Aen.* III, 75) remarcă pe bună dreptate că *sacer* poate însemna şi „blestemat" şi „sfînt". Eustatius (*ad.Iliadem*, XXIII, 429) observă aceeaşi dublă semnificaţie a lui *hagios*, care poate exprima în acelaşi timp noţiunea de „pur" şi de „spurcat" (cf. J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, ed. III, Cambridge, 1922, p. 59). Aceeaşi ambivalenţă a sacrului apare şi în lumea paleosemitică (cf. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, ed. III, London, 1927, p. 446-454) şi egipteană (cf. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, ed. II, Baltimore, 1946, p. 321, n. 45).

Toate valorizările negative ale „pîngăririlor" (contactul cu morţii, criminalii etc.) se datoresc acestei ambivalenţe a hierofaniilor şi kratofaniilor. Ceea ce este „pîngărit", şi deci „consacrat", se deosebeşte, ca regim ontologic, de tot ceea ce aparţine sferei profane. Obiectele sau fiinţele pîngărite sînt, aşadar, practic interzise experienţei profane, ca şi kratofaniile şi hierofaniile. Nu te poţi apropia, fără risc, de un obiect pîngărit ori consacrat cînd te afli în condiţie profană, adică atunci cînd nu eşti pregătit prin ritual. Ceea ce se numeşte *tabu* — după un cuvînt polinezian adoptat de etnografi — este tocmai această condiţie a obiectelor, acţiunilor sau persoanelor „izolate" şi „interzise" din pricina primejdiei pe care o presupune contactul cu ele. În general, este sau devine *tabu* orice obiect, acţiune sau persoană care posedă, în virtutea

modului său de viaţă, sau dobîndeşte printr-o ruptură de nivel ontologic, o *forţă* de natură mai mult sau mai puţin incertă. Morfologia tabu-ului şi a obiectelor, persoanelor sau acţiunilor atinse de el este destul de bogată. Ne putem convinge de aceasta răsfoind tomul III al lucrării *Creanga de Aur* a lui J. G. Frazer, *Tabou et les périls de l'âme* (trad. fr. 1927), sau bogatul repertoriu al lui H. Webster, *Taboo. A sociological study*. Ne vom mulţumi cu cîteva exemple culese în monografia lui A. Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar* (Paris, 1904). Termenul corespunzător pentru *tabu* în limba malgaşă este *fady*, *faly*, cuvînt ce desemnează ceea ce este „sacru, prohibit, interzis, incestuos, de rău augur " (A. Van Gennep, p. 12), adică, în ultimă analiză, ceea ce este *primejdios* (ib.,23). Au fost *fady* „primii cai aduşi în insulă, iepurii aduşi de un misionar, mărfurile noi, în special leacurile europene" (sarea, iodura de potasiu, romul, piperul etc.; p. 37). Prin urmare, regăsim aici kratofaniile insolitului şi noului, despre care am vorbit mai sus. Modalitatea lor e fulgurantă, căci, în general, toate aceste tabu-uri nu durează mult; din momentul în care sînt cunoscute, mînuite, integrate în Cosmosul autohton, ele îşi pierd capacitatea de distrugere a echilibrului forţelor. Un alt termen malgaş e *loza*, pe care dicţionarele îl definesc în termenii următori: „Tot ceea ce este în afara sau contra ordinii naturale, o minune, o calamitate publică, o nenorocire extraordinară, un păcat contra legii naturale, un incest" (*ibid.*, p. 36).

Este evident că fenomenul bolii şi al morţii se înscrie, de asemenea, în aceste categorii ale insolitului şi groazei. La malgaşi, ca şi la alţii, anumite „interdicţii" separă cu preciziune bolnavii şi morţii de restul comunităţii. Este interzis a atinge un mort, a-l privi, a-i pronunţa numele etc. O altă serie de *tabu*-uri se referă la femeie, la sexualitate, la naştere sau la anumite situaţii date (este interzis unui soldat să mănînce un cocoş mort în luptă sau oricare alt animal omorît de suliţă; nu trebuie să se omoare un animal de sex masculin în casa al cărei stăpîn e sub arme sau plecat la război etc.; A. Van Gennep, p. 20 sq.; cf., de asemenea, R. Lehmann *Die polynesischen Tabusitten*, p. 101 sq. ; H. Webster, *Taboo*, p. 261 sq.). În toate aceste cazuri este vorba de o interdicţie provizorie care se explică printr-o fulgurantă concentrare de forţe în anumite centre (femeia, mortul, bolnavul) sau prin situaţia periculoasă în care se găsesc anumite persoane (soldatul, vînătorul, pescarul etc.). Dar există *tabu*-uri permanente: acela al regelui sau al sfîntului, al numelui sau al fierului, sau acela al anumitor regiuni cosmice (muntele Ambondrom, de care nimeni nu îndrăzneşte să se apropie, A. Van Gennep, p. 194;

lacuri, rîuri, insule întregi, *ib*, p. 195 sq.) De această dată interdicţiile se datorează modului de a fi specific al persoanelor şi obiectelor declarate tabu. Prin însăşi condiţia sa regală, regele este un rezervor plin de forţe şi de aceea nu te poţi apropia de el decît după luarea unor anumite precauţii; regele nu trebuie atins, nici privit direct; tot aşa, nu trebuie să-i vorbeşti etc. În anumite regiuni regele nu trebuie să atingă pămîntul, căci ar putea să-l nimicească prin forţele acumulate în el; trebuie deci să fie purtat sau să meargă pe covoare. Precauţiile luate faţă de sfinţi, de preoţi sau de vraci se explică prin aceleaşi temeri. Cît despre „tabuizarea" anumitor metale (fierul, de pildă) sau a unor anumite regiuni (insule, munţi), cauzele ce determină aceasta sînt multiple: noutatea metalului sau faptul că este utilizat de către grupuri secrete (topitori, vrăjitori etc.); măreţia sau misterul unor anumiţi munţi, sau faptul că nu sînt integrabili sau nu sînt încă integraţi în Cosmosul indigen etc.

Totuşi, mecanismul tabu-ului este întotdeauna acelaşi: anumite lucruri, persoane sau zone participă la un regim ontologic total diferit şi, în consecinţă, contactul cu ele produce o ruptură de nivel ontologic ce ar putea fi fatală. Teama în privinţa unei astfel de rupturi — impusă cu necesitate de diferenţele de regim ontologic dintre condiţia profană şi cea hierofanică sau kratofanică — se verifică chiar în raporturile omului cu alimentele consacrate sau cele presupuse a conţine anumite forţe magico-religioase. „Anumite alimente sînt într-atît de sfinte, încît e preferabil să nu fie deloc mîncate sau să nu fie mîncate decît în porţii mici." (E. Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane,* tr. fr., Paris, 1935, p. 55). De aceea, în Maroc, vizitatorii sanctuarelor sau participanţii la o serbare nu mănîncă decît foarte puţin din fructele sau felurile de mîncare ce li se oferă. Se încearcă mărirea „forţei" (*baraka*) grîului atît timp cît el se află pe arie; însă concentrată în prea mare cantitate, această forţă poate deveni nocivă (*ib.*, p. 156). Din acelaşi motiv, mierea bogată în *baraka* este primejdioasă (p. 156).

Această ambivalenţă a sacrului — atrăgător şi respingător în acelaşi timp — va fi discutată cu mai mult folos în al doilea volum al lucrării de faţă. Ceea ce putem remarca, de pe acum, este tendinţa contradictorie manifestată de om în privinţa sacrului (considerînd acest termen în accepţiunea sa cea mai generală). Pe de o parte, el încearcă să asigure şi să mărească propria sa realitate printr-un contact cît mai fructuos cu aceste hierofanii şi kratofanii; pe de altă parte, el se teme că pierde această „realitate" prin integrarea sa într-un plan ontologic superior condiţiei sale profa-

ne; cu toate că doreşte să o depăşească, el nu poate totuşi să o părăsească complet. Ambivalenţa atitudinii omului faţă de sacru se verifică nu numai în cazul hierofaniilor şi kratofaniilor negative (frica de morţi, de spirite, de tot ceea ce este „pîngărit"), dar şi în formele religioase cele mai evoluate. Chiar o teofanie ca aceea revelată de misticii creştini inspiră marii majorităţi a indivizilor nu numai atracţie, ci şi repulsie (orice nume s-ar da acestei repulsii: ură, dispreţ, teamă, ignoranţă voită, sarcasm etc.).

În cele de mai sus, am văzut că manifestările insolitului şi ale extraordinarului impun de obicei teama şi îndepărtarea. Cîteva exemple de *tabu*-uri şi de acţiuni, fiinţe sau obiecte tabuate, ne-au revelat mecanismul prin care kratofaniile insolitului, funestului, misteriosului etc. sînt separate de circuitul experienţelor normale. Această separare are uneori efecte pozitive; nu se reduce la *a izola*, ea *valorizează*. Aşa se face că urîţenia şi diformitatea îi singularizează, dar, în acelaşi timp, îi şi consacră pe cei la care se manifestă. „Astfel, printre indienii ojibway, mulţi sînt numiţi vrăjitori, fără ca ei să pretindă a fi experţi în arta vrăjitoriei, ci doar pentru că sînt urîţi sau diformi. Printre aceşti indieni, toţi cei ce sînt priviţi ca vrăjitori au, în general, un aspect mizerabil sau respingător. Reade afirmă că, în Congo, toţi piticii şi toţi albinoşii devin preoţi. Nu ne putem îndoi de faptul că respectul inspirat, în general, de această clasă de oameni, porneşte la origine de la ideea că ei sînt înzestraţi cu o putere misterioasă" (N. Söderblom, *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris, 1937, p. 22).

Faptul că şamanii, vrăjitorii şi vracii sînt recrutaţi, de preferinţă, dintre nevropaţi sau dintre cei ce prezintă un echilibru nervos instabil se datorează aceluiaşi prestigiu al insolitului şi al extraordinarului. Atare stigmate denotă o *alegere*; cei care le posedă nu pot decît să se supună divinităţii sau spiritelor care i-au singularizat în acest fel, devenind preoţi, şamani sau vrăjitori. Este evident că această alegere nu se efectuează întotdeauna prin intermediul acestui gen de semne exterioare naturale (urîţenie, infirmitate, nervozitate excesivă etc.); vocaţia religioasă apare adesea graţie exerciţiilor rituale cărora li se supune, de voie sau de nevoie, candidatul, sau în urma alegerii efectuate de vrăjitor (N. Söderblom, p. 20 sq.). Întotdeauna este însă vorba de o *alegere*.

7. Mana. — Insolitul şi extraordinarul sînt epifanii tulburătoare: ele indică prezenţa a *altceva* decît ce este natural; prezenţa sau cel puţin apelul, în sens predestinat, al acestui *altceva*. Un

animal abil, un obiect nou sau un fapt monstruos se singularizează tot atît de bine ca şi un individ extrem de urît, foarte nervos sau izolat de restul comunităţii printr-un stigmat oarecare (natural sau obţinut în urma unei ceremonii realizate în scopul de a desemna „alesul"). Exemplele ne vor ajuta să înţelegem conceptul melanezian *mana*, din care unii autori au crezut că pot face să derive toate fenomenele religioase. *Mana* este, pentru melanezieni, forţa misterioasă şi activă pe care o posedă anumiţi indivizi şi, în general, sufletele morţilor şi toate spiritele (R. H. Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, p. 118). Actul grandios al Creaţiei cosmice nu a fost posibil decît prin *mana* divinităţii; şeful clanului posedă şi al *mana*. Englezii au supus populaţia maori pentru că *mana* lor era mai puternică, slujba misionarului creştin posedă o *mana* superioară celei a riturilor autohtone. Latrinele au, chiar şi ele, *mana* lor, graţie caracterului de „receptacol de forţă" pe care îl posedă corpurile umane, precum şi excreţiile (cf. G.Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1933, p. 5-6).

Dar obiectele şi oamenii au *mana* pentru că au primit-o de la anumite fiinţe superioare, cu alte cuvinte *fiindcă* participă în mod mistic la sacru şi *în măsura în care* participă la el. „Dacă se observă că o piatră conţine o forţă excepţională, înseamnează că un spirit oarecare i s-a asociat. Osul unui mort posedă *mana* deoarece sufletul mortului se află în el: un individ oarecare poate avea un raport atît de strîns cu un duh (*spirit*) sau cu sufletul unui mort (*ghost*) încît să posede el însuşi o *mana* pe care o poate folosi după voie" (R. H. Codrington, p. 119 sq.). Este o forţă diferită de forţele fizice din punct de vedere calitativ, aşa încît se exercită în mod arbitrar. Un bun războinic datorează această calitate nu propriilor sale forţe sau posibilităţi, ci forţei pe care *mana* unui războinic mort i-o acordă: această *mana* se găseşte în mica amuletă de piatră ce atîrnă la gîtul său, în cîteva frunze fixate la cingătoarea sa, în formula pe care o pronunţă. Faptul că porcii unui anumit om se înmulţesc sau că grădina lui rodeşte se datorează unor anume pietre înzestrate cu o *mana* specială a porcilor şi pomilor, pe care proprietarul lor o posedă. O barcă nu este rapidă decît dacă posedă *mana*, la fel un şoim care prinde peştele sau săgeata care răneşte mortal (R. H. Codrington, p. 120). Tot ceea ce *este* la un grad superlativ posedă *mana*, adică tot ceea ce îi apare omului eficace, dinamic, creator, perfect.

Ca reacţie împotriva teoriilor lui E. Tylor şi a şcolii sale, care consideră că prima fază a religiei nu poate fi decît animismul,

antropologul englez R. R. Marrett a crezut că poate recunoaşte o fază preanimistă a religiei în această credinţă a existenţei unei forţe impersonale. Noi vom evita să precizăm de pe acum în ce măsură se poate vorbi de o „primă fază" a religiei; tot astfel, nu vom cerceta dacă identificarea unei atare faze primordiale echivalează cu descoperirea „originii" religiei. Noi am menţionat cîteva exemple ale conceptului *mana*, doar pentru a clarifica dialectica kratofaniilor şi hierofaniilor pe planul cel mai elementar (trebuie precizat că „cel mai elementar" nu vrea deloc să spună „cel mai primitiv" din punct de vedere psihologic, nici „cel mai vechi" în sens cronologic: nivelul elementar reprezintă o modalitate simplă, transparentă, a hierofaniei). Exemplele citate ne-au oferit o bună ilustrare a faptului că o kratofanie sau o hierofanie *singularizează* un obiect faţă de celelalte, tot aşa ca insolitul, extraordinarul, noul. Trebuie să remarcăm totuşi: 1) că noţiunea de *mana*, cu toate că se regăseşte şi în religiile exterioare cercului melanezian, nu este o noţiune universală şi, în consecinţă, ne este greu să o considerăm ca reprezentînd prima fază a oricărei religii; 2) că este inexact să se considere *mana* ca o forţă impersonală.

Există, într-adevăr, şi alte popoare în afara melanezienilor[1] care cunosc o forţă de acest gen, capabilă să facă lucrurile să devină puternice, reale, în sensul plin al cuvîntului. Sioux-ii numesc această forţă *wakan*; ea circulă peste tot în Cosmos, dar nu se manifestă decît în fenomenele extraordinare (ca soarele, luna, tunetul, vîntul etc.), precum şi personalităţile puternice (vrăjitorul, misionarul creştin, fiinţele mitice şi legendare etc.). Irochezii folosesc termenul *orenda* pentru a desemna aceeaşi noţiune: o furtună conţine *orenda*, o pasăre greu de doborît are o *orenda* foarte subtilă, un om furios este pradă propriei sale *orenda* etc. *Oki* la huroni, *zemi* la populaţiile Antilelor, *megbe* la pigmeii africani (bambuti), toţi aceşti termeni exprimă aceeaşi noţiune de *mana*. Dar, să mai repetăm o dată, nu oricine sau orice posedă *oki, zemi, megbe, orenda* etc., ci numai divinităţile, eroii, sufletele morţilor sau oamenii şi obiectele care au un anumit raport cu sacrul, adică vrăjitorii, fetişurile, idolii etc. Pentru a nu cita decît pe unul din ultimii etnografi care a descris aceste fenomene magico-religioase, şi încă la o populaţie arhaică unde existenţa unei *mana* era destul de controversată, P. Schebesta scrie: „*Megbe*

---

[1] *Mana* nu este de altfel un concept panmelanezian, deoarece este necunoscut la populaţiile ontong Java (N. E. de Insulele Solomon), la wogeo (Noua-Guinee) (H. I. Hogbin, *Mana*, p. 268 sq.), la wagawaga, tubetube etc. (A. Capell, *The word „mana"*, p. 92).

este răspîndită pretutindeni, însă puterea sa nu se manifestă peste tot cu aceeaşi intensitate, nici sub acelaşi aspect. Anumite animale o au din abundenţă; dintre oameni, unii o au într-o măsură mai mare, alţii mai mică. Oamenii îndemînatici se disting tocmai prin abundenţa de *megbe* acumulată de ei. Vrăjitorii de asemenea sînt bogaţi în *megbe*. Această forţă pare legată de sufletul–umbră şi destinată să dispară o dată cu el la moarte, cînd fie emigrează în alt individ, fie se metamorfozează în totem" (*Les Pygmées*, tr.fr., p. 64).

Cu toate că anumiţi savanţi au adăugat acestei liste alţi cîţiva termeni (*ngai* la masai, *andriamanitha* la malgaşi, *petara* la dayaci etc.) şi s-a încercat să se interpreteze în acelaşi sens termenul indian *brahman*, cel iranian *xvarenah*, cel roman *imperium*, cel nordic *hamingja* — noţiunea *mana* nu este universală. *Mana* nu apare în toate religiile şi, chiar acolo unde apare, nu este nici unica, nici cea mai veche formă religioasă. „*Mana*... nu este nicidecum universală şi, în consecinţă, a te sluji de ea ca de o bază pe care să clădeşti o teorie generală a religiei primitive este nu numai eronat ci, în plus, înşelător" (H. Ian Hogbin, *Mana*, p. 274). Mai mult, între diferitele variante (*mana*, *wakan*, *orenda* etc.) există, dacă nu diferenţe categorice, cel puţin nuanţe prea adesea neglijate în primele studii. Astfel, americanistul P. Radin, analizînd concluziile trase de W. Jones, Miss Fletcher şi J. N. B. Hewitt din cercetările lor asupra conceptelor *wakanda* şi *manito* ale populaţiilor sioux şi algonkin, observă că aceşti termeni înseamnă „sacru", „ciudat", „important", „minunat", „extraordinar", „puternic", fără însă să înglobeze cea mai slabă idee de „forţă inerentă" (*Religion of the North American Indians*, p. 349-350).

Or, R. R. Marett — de altfel au mai făcut-o şi alţii — a crezut că *mana* reprezintă o „forţă impersonală", cu toate că R. H. Codrington atrăsese deja atenţia asupra faptului că „această forţă, deşi impersonală în sine, este întotdeauna ataşată unei persoane care o dirijează... Nici un om nu are această forţă prin el însuşi: tot ceea ce face, face cu ajutorul unor anumite fiinţe, spirite ale naturii sau ale strămoşilor" (*The Melanasians*, p. 119, 121). Cercetări recente (A. M. Hocart, H. J. Hogbin. A. Capell) au precizat aceste distincţii stabilite de R. H. Codrington. „Cum ar putea fi impersonală, dacă ea e întotdeauna legată de fiinţe personale?" se întreba ironic A. M. Hocart. La Guadacanal şi Malaita, de pildă, numai spiritele şi sufletele morţilor posedă *nanama*, dar ele pot folosi această forţă în folosul omului. „Un om poate munci din greu, dar, dacă nu obţine încuviinţarea spiritelor, a căror putere să se exercite în favoarea sa, el nu va ajunge niciodată bogat"

(H. J. Hogbin, *Mana*, p. 259). „Orice efort este făcut cu scopul de a-şi asigura bunăvoinţa spiritelor, astfel încît *mana* să fie întotdeauna disponibilă. Sacrificiile sînt metoda cea mai frecvent utilizată pentru a le cîştiga aprobarea, dar şi anumite alte ceremonii sînt socotite a le fi pe plac " (*ibid.* p. 264).

P. Radin remarca la rîndul său că indienii nu opun *personalul* şi *impersonalul, corporalul* şi *incorporalul.* „Ceea ce pare să le atragă atenţia este, în primul rînd, chestiunea existenţei reale; şi tot ceea ce poate fi sesizat cu simţurile, tot ceea ce poate fi gîndit, trăit sau visat, există" (*op. cit.*, p. 352). Problema trebuie pusă deci în termeni ontologici: ceea ce *există*, ceea ce e *real* şi ceea ce *nu există* — iar nu în termeni *personal-impersonal, corporal-incorporal,* concepte care nu au, în conştiinţa „primitivilor", precizia pe care au dobîndit-o în culturile istorice. Ceea ce este înzestrat cu *mana* există pe plan ontologic şi, ca urmare, este eficace, fecund, fertil. Nu se poate deci afirma „impersonalitatea" *manei*, această noţiune neavînd nici un sens în orizontul mental arhaic. De altfel, nicăieri nu se întîlneşte *mana* ipostaziată, detaşată de obiecte, de evenimentele cosmice, de fiinţe, sau de oameni. Mai mult, în urma unei analize strînse, se poate observa că un obiect, un fenomen cosmic, o fiinţă oarecare etc. posedă *mana* graţie intervenţiei unui spirit sau a fuziunii cu epifania unei fiinţe divine oarecare.

Reiese, aşadar, că teoria care consideră *mana* drept o forţă magică impersonală nu este cu nimic justificată. A imagina pe această bază o etapă prereligioasă (dominată exclusiv de magie) este implicit eronat. O atare teorie este de altfel infirmată de faptul că nu toate popoarele (şi mai ales cele mai primitive) cunosc *mana*; de asemenea, de faptul că magia — deşi întîlnită mai peste tot — nu apare niciodată decît însoţită de religie. Mai mult: magia nu domină pretutindeni viaţa spirituală a societăţilor „primitive"; dimpotrivă, ea se dezvoltă în mod predominant în societăţile mai evoluate. (Exemple: practicarea magiei este foarte slabă la kurnaii din Australia şi la fuegieni: în anumite societăţi de eschimoşi şi koriaci este mai puţin practicată decît la vecinii lor ainu şi samoiezi, care le sînt superiori din punct de vedere cultural, etc.).

8. Structura hierofaniilor. — Să reamintim care ne era scopul atunci cînd citam hierofaniile fulgurante, kratofaniile, *mana* etc. Nu spre a le discuta (ceea ce ar fi implicat clarificarea noţiunilor de sacru, de polaritate religie—magie etc.), ci doar pentru a ilustra modalităţile cele mai elementare ale sacrului, în vederea

unei prime aproximări. Aceste hierofanii şi kratofanii ne-au dezvăluit întotdeauna o *alegere*; ceea ce este *ales* este implicit *puternic*, eficace, temut sau fertil, chiar dacă alegerea se face prin singularizarea insolitului, noului, extraordinarului; ceea ce a fost *ales* şi revelat ca atare prin intermediul unei hierofanii sau al unei kratofanii devine adesea primejdios, interzis sau întinat. Am întîlnit frecvent noţiunea de *forţă* şi *eficienţă* legată de aceste hierofanii; le-am denumit kratofanii tocmai pentru că ne rămînea să le demonstrăm caracterul sacru. Totuşi, am văzut cît de imprudentă era o generalizare grăbită; că, de pildă, fiind accesibilă experienţei religioase sau observaţiei profane doar printr-o personificare sau incorporare, este inexact ca *mana* să fie considerată ca o forţă impersonală; că ar fi mai înţelept să se pună problema în termenii săi ontologici şi să se spună că *ceea ce există în mod complet* posedă întotdeauna *mana*; în sfîrşit, că distincţia „personal—impersonal" nu are sens precis în universul mental arhaic şi că este mai prudent să se renunţe la ea.

Dar trebuie menţionat că hierofaniile şi kratofaniile elementare mai sus notate sînt departe de a epuiza experienţa şi teoria religioasă a „primitivilor". Nu se cunoaşte nici o religie redusă la astfel de hierofanii şi kratofanii elementare. Categoriile sacrului, ca şi morfologia lui depăşesc constant epifaniile *manei* şi ale insolitului, după cum depăşesc cultul strămoşilor, credinţa în spirite, cultele naturiste etc. Cu alte cuvinte, o religie, fie ea religia cea mai „ primitivă" (de pildă, religia unui trib australian, a andamanezilor, a pigmeilor etc.), nu se lasă redusă la un nivel elementar de hierofanii (*mana*, totemism, animism). Alături de astfel de experienţe şi teorii religioase monovalente, întîlnim statornic urme, mai mult sau mai puţin bogate, ale altor experienţe sau teorii religioase; de pildă urme ale cultului unei Fiinţe Supreme. Faptul că aceste urme prezintă puţină importanţă în viaţa religioasă zilnică a tribului nu are importanţă aici. Vom avea ocazia să constatăm (par. 12 sq.) că, la „primitivi", credinţa într-o Fiinţă Supremă, creatoare şi atotputernică, locuind în Cer şi manifestîndu-se prin epifanii uraniene, apare cam peste tot; totuşi această Fiinţă Supremă nu joacă aproape nici un rol în cult, unde este înlocuită prin alte forţe religioase (totemism, cultul strămoşilor, mitologiile solare şi lunare, epifaniile fertilităţii etc.). Dispariţia unor astfel de Fiinţe Supreme din actualitatea religioasă reprezintă, evident, o problemă a *istoriei*; ea se datorează unor anumite forţe ce pot fi parţial identificate. Dar, cu toate că apar ca fiind de o mai mică importanţă, Fiinţele Supreme aparţin patrimoniului religios al „primitivilor" şi deci nu pot fi negliajate atunci cînd

se studiază experienţa globală a sacrului la umanitatea arhaică. Hierofaniile elementare şi kratofaniile fulgurante se plasează în ansamblul acestei experienţe arhaice, dominînd-o uneori, dar niciodată epuizînd-o.

Pe de altă parte, aceste hierofanii şi kratofanii elementare nu sînt întotdeauna „închise", monovalente. Ele pot să-şi mărească, dacă nu conţinutul religios, cel puţin funcţia formală. O piatră cultuală manifestă, într-un anumit moment istoric, o anumită modalitate a sacrului: această piatră *arată* că sacrul este *altceva* decît mediul cosmic înconjurător, că, asemenea stîncii, sacrul *este* în mod absolut, invulnerabil şi static, sustras devenirii. Această ontofanie (valorizată pe plan religios) a pietrei cultuale îi poate modifica „forma" în cursul istoriei; aceeaşi piatră va fi venerată mai tîrziu, nu pentru ceea ce revelează ea *imediat* (nu ca o hierofanie elementară), ci pentru că este integrată într-un spaţiu sacru (al unui templu, al unui altar etc.) sau fiindcă e considerată ca hierofanie a unei divinităţi etc. (cf. par. 74). Ea rămîne *altceva* decît mediul înconjurător, continuă să fie *sacră* în virtutea hierofaniei primordiale care a *ales-o*, însă valoarea ce i se acordă se modifică după teoria religioasă în care această hierofanie urmează să se integreze.

Întîlnim un număr considerabil de astfel de revalorizări ale hierofaniilor primordiale, istoria religiilor fiind, în mare parte, istoria devalorizărilor şi revalorizărilor procesului de manifestare a sacrului. Idolatria şi iconoclasmul sînt, în această privinţă, atitudini fireşti ale spiritului în faţa fenomenului hierofaniei; ele sînt deopotrivă justificate. Căci, pentru cel ce este în posesia unei noi revelaţii (mozaismul în lumea semitică, creştinismul în lumea greco-romană, de pildă), vechile hierofanii îşi pierd nu numai sensul lor originar, acela de manifestare a unei modalităţi a sacrului, dar sînt considerate ca obstacole în calea desăvîrşirii experienţei religioase. Iconoclaştii, de orice gen şi de orice religie, sînt justificaţi atît prin propria lor experienţă religioasă, cît prin momentul istoric în care are loc experienţa. Contemporani ai unei revelaţii mai „complete", mai conforme facultăţilor lor spirituale şi culturale, *ei nu pot crede,* nu pot valoriza în plan religios hierofaniile acceptate odinioară, în faze religioase trecute.

Pe de altă parte, atitudinea opusă, denumită, din motive de expunere, *idolatrie,* este din plin justificată şi de experienţa religioasă şi de istorie. Această atitudine, ce constă — *grosso modo* — în a conserva şi a revaloriza în permanenţă vechile hierofanii, este validată de însăşi dialectica sacrului, pentru că sacrul se manifestă întotdeauna prin ceva; faptul că acest *ceva* (pe care noi

l-am denumit „hierofanie") este un obiect din lumea imediată sau un obiect al imensităţii cosmice, o figură divină, un simbol, o lege morală, sau chiar o idee, este lipsit de importanţă. Actul dialectic rămîne acelaşi: manifestarea sacrului prin altceva decît el însuşi; el apare în obiecte, mituri sau simboluri, însă niciodată în întregime şi în mod imediat sau în totalitatea sa. În consecinţă, considerate dintr-un punct de vedere absolut, o piatră sacră, o încarnare a lui Vişnu, o statuie a lui Jupiter sau o epifanie jahvistă sînt la fel de valabile (sau iluzorii) prin simplul fapt că, în toate aceste cazuri, manifestîndu-se, sacrul s-a limitat, s-a încorporat. Actul paradoxal al încorporării, care face posibile toate felurile de hierofanii, de la cele mai elementare pînă la suprema întrupare a Logos-ului în Isus Cristos, se regăseşte peste tot în istoria religiilor; de altfel, vom relua această problemă. Totuşi, atitudinea pe care am denumit-o idolatră se întemeiază (conştient sau inconştient, nu are importanţă) pe această viziune de ansamblu a hierofaniilor considerate în totalitatea lor. Ea salvează vechile hierofanii valorizîndu-le pe un plan religios diferit, acordîndu-le funcţii diferite. Vom cita doar două exemple, culese în domenii diferite şi în momente istorice diferite.

9. Revalorizarea hierofaniilor. — Am văzut (par. 5) că tot ceea ce este extraordinar, grandios, nou poate deveni o hierofanie, poate fi considerat, în perspectiva spirituală a primitivilor, ca o manifestare a sacrului. Populaţia kond din Tanganika crede într-o Fiinţă Supremă, Kyala sau Lesa, care, asemenea tuturor Fiinţelor Supreme africane, este înzestrată cu prerogativele Divinităţii cereşti: creatoare, atotputernică şi justiţiară. Însă Lesa nu se manifestă doar prin epifanii uraniene: „Tot ceea ce este mare în genul său, un bou mare, un ţap mare chiar, un arbore enorm, sau orice alt obiect cu dimensiuni impozante, ia numele de Kyala, ceea ce ar putea însemna că Divinitatea îşi alege, temporar, domiciliul în aceste obiecte. Cînd o furtună mare biciuieşte şi înfurie valurile lacului, Divinitatea, se spune, umblă deasupra apelor; cînd vuietul cataractei este mai teribil decît de obicei, vocea Divinităţii se face auzită. Cutremurul de pămînt este provocat de pasul său puternic, iar trăznetul este însăşi Lesa, Divinitatea care coboară în mînia sa... Uneori Divinitatea intră în corpul unui leu sau al unui şarpe şi sub această formă circulă printre oameni ca să le urmărească faptele" (J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, p. 189; tr. fr. *Les dieux du ciel*, p. 213). Tot astfel, la shilluki, numele Fiinţei Supreme, care este Juok, se aplică la tot ce este miraculos sau monstruos, la tot ce este străin, la tot ce un shilluk

nu poate înţelege (*ibid.* p. 312; cf. P. Radin, citînd pe S. Seligman, *La religion primitive,* p. 205).

În aceste exemple este vorba de o valorizare a hierofaniilor elementare şi a kratofaniilor fulgurante prin integrare în epifania Fiinţei Supreme; insolitul, extraordinarul, noul sînt valorizate pe plan religios ca modalităţi ale lui Lesa sau ale lui Juok. Nu ne propunem, pentru moment, o analiză stratigrafică a acestui fenomen, destinată să-i precizeze „istoria", să arate dacă credinţa într-o Fiinţă Supremă a precedat hierofaniile extraordinarului ori *vice versa,* sau dacă cele două experienţe religioase s-au realizat împreună. Ceea ce ne preocupă este actul religios al integrării hierofaniilor elementare în epifania Fiinţei Supreme, variantă a idolatriei, adică acea perspectivă generoasă care consideră idolii, fetişurile şi urmele fizice ca o serie de întrupări paradoxale ale divinităţii. Exemplul este cu atît mai instructiv cu cît este vorba de populaţiile africane, care, putem presupune cu uşurinţă, nu au suferit în mod decisiv activitatea de sistematizarea a teologilor şi misticilor. Am putea spune că este un caz spontan de integrare a hierofaniilor elementare în conceptul complex al Fiinţei Supreme (personalitate, creator, atotputernic etc.).

Al doilea exemplu va pune în evidenţă efortul de justificare a atitudinii idolatre printr-o hermeneutică rafinată. Şcoala mistică indiană Vaiṣṇava numeşte *arcā*, „omagiu", orice obiect material pe care poporul îl venerează de secole (planta *tulasī*, pietrele *sālagramā* sau idolii lui Viṣṇu) şi le consideră în consecinţă ca epifanii ale marii Divinităţi. Totuşi, misticii şi teologii interpretează această epifanie paradoxală drept un moment al dialecticii sacrului, care, cu toate că este etern, absolut şi liber, se manifestă într-un fragment material, precar, condiţionat etc. Această întrupare a lui Viṣṇu într-o *sālagramā* sau într-un idol are un scop soteriologic în doctrina Vaiṣṇava (în marea sa dragoste pentru oameni, Divinitatea *se arată*, adoptînd modalitatea lor degradată de a fi). Ea are totuşi şi un sens teologic: întruparea divinităţii revelează *libertatea* sa de-a lua orice formă, ca şi condiţia paradoxală a sacrului ce poate coincide cu *profanul,* fără să anuleze propria sa modalitate de a fi. Acest paradox este admirabil subliniat de Lokācharyā: „Deşi atoateştiutor, în *arcā* Viṣṇu se arată ca şi cum ar fi lipsit de cunoştinţe; deşi spirit, el se arată ca şi cum ar fi materie; deşi adevărată Divinitate, el se arată ca şi cum ar fi la dispoziţia oamenilor; deşi atotputernic, el se arată ca şi cum ar fi slab; deşi lipsit de griji, el se arată ca şi cum ar avea nevoie să fie îngrijit; deşi inaccesibil (simţurilor) el se arată ca tangibil."

Se va spune, fără îndoială, că aici este vorba de interpretarea unui fapt religios arhaic şi popular de către un mistic—teolog; în el însuşi, acest fapt ar fi departe de a dezvălui tot ceea ce misticul şi teologul văd în el. Nu putem spune dacă această obiecţie, în aparenţă atît de raţională, este justificată. E adevărat că idolii lui Viṣṇu, cronologic, preced teologia şi mistica înaltă a unui Lokācharyā; este de asemenea adevărat că, într-un sat indian, credinciosul adoră o *arcā* deoarece consideră, pur şi simplu, că ea îl încorporează pe Viṣṇu. Dar chestiunea este de a şti dacă această valorizare religioasă a idolului — considerat ca participînd, într-un fel sau altul, la esenţa lui Viṣṇu — *nu spune* acelaşi lucru ca interpretarea lui Lokācharyā, prin simplul fapt că este valorizarea religioasă a unui obiect material. În esenţă, teologul nu face altceva decît să traducă în formule mai explicite ceea ce este implicat în paradoxul idolului (şi, de altfel, a oricărei hierofanii): *sacrul* se manifestă printr-un obiect *profan*.

În fond, această coincidenţă paradoxală a sacrului şi a profanului, a fiinţei şi a nefiinţei, a absolutului şi a relativului, a eternului şi a devenirii, este ceea ce dezvăluie orice hierofanie, chiar cea mai elementară. Un mistic şi un teolog ca Lokācharyā nu face decît să explice contemporanilor săi paradoxul hierofaniei. Această explicitare are, evident, sensul unei revalorizări, adică a unei reintegrări a hierofaniei într-un sistem religios nou. Căci, de fapt, diferenţa între *arcā* şi hermeneutica lui Lokācharyā se rezumă la o diferenţă de *formulă*, de expresie, paradoxul coincidenţei sacrului şi profanului fiind exprimat în mod concret în cazul idolului şi în mod analitic descriptiv în cazul hermeneuticii verbale. Această coincidenţă sacru-profan realizează, în fapt, o ruptură de nivel ontologic. Ea este implicată în orice hierofanie, pentru că orice hierofanie *arată*, manifestă coexistenţa celor două esenţe opuse: sacru şi profan, spirit şi materie, etern şi non-etern etc. Faptul că dialectica hierofaniei, a manifestării sacrului în obiecte materiale, continuă să facă obiectul unei teologii atît de elaborate ca aceea a Evului Mediu, dovedeşte că ea rămîne problema cardinală a oricărei religii. S-ar putea chiar spune că toate hierofaniile nu sînt decît prefigurări ale miracolului întrupării, că fiecare hierofanie nu este decît o tentativă nereuşită de a revela misterul coincidenţei om—Divinitate. Ockam, de pildă, nu ezită să scrie: *„Est articulus fidei, quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam assinam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum."**

* Există un articol de credinţă care spune că Dumnezeu şi-a luat natură umană. Nu cuprinde o contradicţie ca Dumnezeu să-şi ia natură de asin. Printr-un raţionament asemănător, poate să-şi asume natura pietrei sau a lemnului" — *Nota red.*

Morfologia hierofaniilor primitive nu apare deci ca absurdă în perspectiva teologiei creştine: libertatea de care se bucură Divinitatea îi permite să ia orice formă, chiar aceea a pietrei sau a lemnului. Pentru moment evităm termenul „Divinitate" şi traducem: sacrul se manifestă sub orice formă, cea mai absurdă chiar. În definitiv, ceea ce e paradoxal nu este faptul manifestării sacrului în pietre sau în arbori, ci însuşi faptul că *se manifestă* şi, în consecinţă, *se limitează* şi devine *relativ*[1].

10. Complexitatea fenomenului religios „primitiv". — Credem că exemplele citate pînă în prezent ne-au ajutat să stabilim cîteva principii directoare: 1) *sacrul* este calitativ diferit de *profan*, totuşi el poate să se manifeste oricum şi oriunde în lumea profană, avînd puterea de a transforma orice obiect cosmic în paradox prin intermediul hierofaniei (în sensul că obiectul încetează de a fi el însuşi, ca obiect cosmic, rămînînd totuşi în aparenţă neschimbat); 2) această dialectică a sacrului este valabilă pentru toate religiile nu doar pentru pretinsele „forme primitive". Această dialectică se verifică atît în „cultul" pietrelor şi arborilor, cît şi în concepţia savantă a metamorfozelor indiene sau în misterul suprem al întrupării; 3) nicăieri nu se întîlnesc *doar* hierofanii elementare (kratofaniile insolitului, extraordinarului, noului: *mana* etc.), ci şi urme de forme religioase considerate, în perspectiva concepţiilor evoluţioniste, superioare (Fiinţe Supreme, legi morale, mitologii etc.); 4) se întîlneşte peste tot, chiar în afara acestor urme de forme religioase superioare, un *sistem* în care vin să se ordoneze hierofaniile elementare. „Sistemul" nu este epuizat de acestea din urmă; el e constituit din toate experienţele religioase ale tribului (*mana*, kratofaniile insolitului etc., totemismul, cultul strămoşilor etc.), dar cuprinde şi un corpus de tradiţii teoretice care nu se lasă reduse la hierofaniile elementare: de pildă, miturile privitoare la originea lumii şi a speciei umane, justificarea mitică a condiţiei umane actuale, valorizarea teoretică a riturilor, concepţiile morale etc. Este necesar să se insiste asupra acestui din urmă punct.

---

1 S-ar putea încerca, în perspectiva creştinismului, salvarea hierofaniilor care au precedat miracolul întrupării, valorizîndu-le ca o serie de prefigurări ale acestei întrupări. Prin urmare — departe de a considera modalităţile „păgîne" ale sacrului (fetişurile, idolii etc.) drept etape aberante şi degenerate ale sentimentului religios al umanităţii decăzute prin păcat — ar putea fi interpretate ca tentative disperate de a prefigura misterul întrupării. Toată viaţa religioasă a umanităţii — viaţă religioasă exprimată prin dialectica hierofaniilor — n-ar fi, din acest punct de vedere, decît aşteptarea lui Cristos.

Este suficient să se parcurgă cîteva monografii etnografice (aceea alui B. Spencer şi F. J. Gillen sau a lui C. Strehlow asupra australienilor, a lui P. Schebesta sau H. Trilles asupra pigmeilor africani, a lui M. Gusinde despre fuegieni) pentru a observa: 1) că viaţa religioasă a „primitivilor" depăşeşte domeniile pe care sîntem dispuşi să le acordăm de obicei experienţei şi teoriei religioase; 2) că această viaţă religioasă este peste tot complexă, prezentarea simplă şi lineară, frecventă în lucrările de sinteză sau de vulgarizare, datorîndu-se unei selecţii mai mult sau mai puţin arbitrare efectuate de către autori. Este adevărat că anumite forme *domină* ansamblul religios (de pildă, totemismul în Australia, *mana* în Melanezia, cultul strămoşilor în Africa etc.), dar niciodată nu îl epuizează. Regăsim, pe de altă parte, o cantitate de simboluri, evenimente cosmice,biologice sau sociale, ideograme şi idei, care sînt valorizate pe plan religios, cu toate că raporturile lor cu experienţa religioasă nu ne sînt întotdeauna clare, nouă, modernilor. Înţelegem, de pildă, că ritmurile lunare, anotimpurile, iniţierea sexuală ori socială, sau simbolismul spaţial au putut dobîndi valori religioase pentru umanitatea arhaică, adică să devină hierofanii; dar este mult mai greu de înţeles în ce măsură gesturi fiziologice, ca nutriţia şi actul sexual, sau ideograme ca „anul", pot revendica acelaşi titlu. Este vorba, în fond, de o dublă dificultate: 1) de a accepta sacralitatea întregii vieţi fiziologice; 2) de a lua drept hierofanii anumite construcţii teoretice (ideograme, mitograme, legi cosmice sau morale etc.).

Într-adevăr, una din principalele diferenţe ce-l separă pe omul culturilor arhaice de omul modern rezidă tocmai în incapacitatea acestuia din urmă de a trăi viaţa organică (în special, sexualitatea şi nutriţia) ca un sacrament. Psihanaliza şi materialismul istoric au crezut că au găsit cea mai sigură confirmare a tezelor lor în importanţa rolului jucat de sexualitate şi nutriţie la popoarele ce se găsesc în faza „etnografică". Psihanaliza şi materialismul istoric au neglijat totuşi valoarea, am spune chiar funcţia, *complet diferită* în raport cu sensul modern, pe care le au erotismul şi nutriţia la aceste popoare. Pentru omul modern ele nu sînt decît acte fiziologice, în timp ce pentru omul culturilor arhaice sînt sacramente, ceremonii, prin intermediul cărora se face comuniunea cu *forţa* pe care Viaţa însăşi o reprezintă. Vom vedea mai tîrziu că *forţa* şi *Viaţa* nu sînt decît epifanii ale *realităţii ultime*; aceste acte elementare devin, la „primitiv", un rit a cărui intermediere îl ajută pe om să se apropie de realitate, să se insereze în ontic, eliberîndu-se de automatismele (lipsite de conţinut şi de sens) ale devenirii, de „profan", de neant.

Vom avea prilejul să vedem cum ritul, constînd întotdeauna din repetarea unui gest arhetipal săvîrşit *in illo tempore* (la începutul „Istoriei") de către strămoşi sau zei, încearcă „onticizarea", prin intermediul hierofaniei, a celor mai banale şi neînsemnate acte. Ritul *coincide*, prin repetiţie, cu „arhetipul" său, timpul profan este suprimat. Asistăm, ca să spunem aşa, *la acelaşi act* săvîrşit *in illo tempore*, într-un moment cosmogonic auroral. Prin urmare, transformînd toate actele fiziologice în ceremonii, omul arhaic se străduieşte a „trece peste", a se proiecta dincolo de timp (de devenire) în eternitate. Nu este aici locul să insistăm asupra funcţiei îndeplinite de rit, dar va trebui să remarcăm, de pe acum, tendinţa firească a „primitivului" de a transforma actele fiziologice în ritual, acordîndu-le astfel o valoare spirituală. Hrănindu-se şi făcînd dragoste, primitivul se inserează într-un plan, care, în tot cazul, nu este cel al nutriţiei sau al sexualităţii. Aceasta se poate verifica în experienţele iniţiale (primele fructe, primul act sexual), ca şi în toată activitatea erotică şi alimentară. Putem spune că, în asemenea circumstanţe, este vorba de o experienţă religioasă indistinctă, structural diferită de experienţele distincte reprezentate prin hierofaniile insolitului, extraordinarului, ale *manei* etc. Dar, prin aceasta, rolul acestei experienţe în viaţa omului arhaic nu este mai mic, cu toate că, prin natura sa, ea poate scăpa observatorilor. Aceasta explică afirmaţia noastră anterioară: viaţa religioasă a popoarelor primitive depăşeşte categoriile *manei*, a hierofaniilor şi kratofaniilor fulgurante. O întreagă experienţă religioasă, indistinctă din punct de vedere structural, se datorează acestei tentative pe care o face omul de a se insera în real, în sacru, prin mijlocirea actelor fiziologice fundamentale pe care le transformă în ceremonii.

Pe de altă parte, viaţa religioasă a oricărei grupări umane în faza etnografică cuprinde întotdeauna un anumit număr de elemente teoretice (simboluri, ideograme, mituri cosmogonice şi genealogice etc.). Vom avea ocazia să vedem că astfel de „adevăruri" sînt considerate drept hierofanii de către omul culturilor arhaice. Nu numai pentru că ele dezvăluie modalităţile sacrului, dar şi pentru că, cu ajutorul acestor „adevăruri", omul se apără de ceea ce este neînsemnat, de neant, într-un cuvînt, scapă din sfera profanului. S-a vorbit adesea de slăbiciunea primitivilor în privinţa teoriei. Chiar dacă ar fi aşa (şi părerea unui mare număr de observatori este diferită), prea adesea s-a uitat totuşi că funcţionarea gîndirii arhaice nu foloseşte exclusiv concepte sau elemen-

te conceptuale, ci, de asemen :a şi mai ales, simboluri. Mai tîrziu vom avea prilejul să vedem că „manevrarea" simbolurilor se efectuează după o *logică* simbolic i. Urmează de aici că aparenta sărăcie conceptuală a culturilor primitive implică, nu o incapacitate de a face teorie, ci apartenenţa lor la un stil de gîndire net diferit de „stilul" modern fondat pe eforturile speculaţiei elene. Or, putem identifica, chiar la grupurile cele mai puţin evoluate din punct de vedere etnografic, un ansamblu de adevăruri, integrate în mod coerent într-un sistem, într-o teorie (de pildă, la australieni, pigmei, fuegieni etc.). Acest ansamblu de adevăruri nu constituie doar un „Weltanschauung", ci şi o ontologie pragmatică (am spune chiar o soteriologie), în sensul că încearcă, cu ajutorul acestor „adevăruri", să se salveze, integrîndu-se realului.

Pentru a nu da decît un exemplu, vom vedea că majoritatea actelor îndeplinite de omul culturilor arhaice nu este, în gîndul lui, decît repetarea unui gest primordial săvîrşit la începutul timpurilor de către o fiinţă divină sau de o figură mitică. Actul nu este înzestrat cu un anumit sens decît în măsura în care el repetă un model transcendent, un arhetip. De aceea, scopul acestei repetiţii este de a asigura *normalitatea* actului, de a-l legaliza, acordîndu-i astfel un statut ontologic; căci, dacă devine *real*, este numai *pentru că repetă* un arhetip. Or, toate acţiunile îndeplinite de omul primitiv presupun un model transcendent; astfel că aceste acţiuni nu sînt eficace decît în măsura în care sînt *reale, exemplare*. Acţiunea este totodată o ceremonie (în măsura în care ea integrează omul într-o zonă sacră) şi o inserţiune în real. Toate aceste observaţii implică nuanţe ce se vor evidenţia mai precis în momentul în care vom putea comenta exemplele furnizate de capitolele ce urmează. Aceste implicaţii trebuie totuşi anunţate de pe acum, pentru a pune în lumină acest aspect teoretic al vieţii religioase „primitive", în general destul de neglijat.

INDICAŢII BIBLIOGRAFICE

H. C. Puech, *Bibliographie générale* («Mana», Introduction à l'histoire des religions, ed. 72-a, I, Paris, 1949, p. XVII-LXIII); J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (13 vol., Edinburgh, 1908–1923); F. M. Schiele, H. Gunkel, L.Zscharnack, A. Bertholet etc., *Die Religion im Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (ed. a III-a, Tübingen, 6 vol., 1956 sq.).

Generalități, Manuale și Istorii generale ale religiilor

R. Caillois, *L'homme et le sacré* (Paris, 1939); René Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions* (Paris, 1914); H. Toy Crawford, *Introduction to the History of Religions* (Cambridge, Mass. Harvard University, 1924); T. H. Robinson, *An Outline Introduction to the History of Religions* (Oxford, 1926; trad. fr., Paris, 1929); G. Mensching, *Vergleinchende Religionswissenschaft* (Leipzig, 1938); *id.*, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Leipzig, 1940); E. O. James, *Comparative Religion* (London, 1938); A. C. Bouquet, *Comparative Religion* (London, 1941).

P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (2 vol. Freiburg-am-Brisgau; ed. a IV-a, revăzută în întregime de A. Bertholet și Ed. Lehmann, 2 vol., Tübingen, 1924–25); George Foot Moore, *History of Religions*, 2 vol. (New—York, 1920); Carl Clemen (în colab.) *Die Religionen der Erde* (München, 1927; trad. fr. Paris, 1930); A. Michelitsch, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Graz, Stiria, 1930); P. Tachi Venturi (în colab.), *Storia delle Religioni*, 2 vol. (ed. a III-a, Torino, 1949); *Histoire des religions* (3 vol. publicate, ed. Quillet, Paris, 1939–1947); M. Gorce, R. Mortier, *Histoire générale des religions* (Paris, 1944–49, vol. I—IV); Franz Köning (în colab.), *Christus und die Religionen der Erde* (Wien, 1951, 3 vol.).

Metoda comparativă și metoda istorică

L. H. Jordan, *Comparative Religion. Its genesis and growth* (Edimburgh, 1905); H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, 2 vol. (Paris, 1922) ed. a III-a revăzută și corectată 1929; Raffaele Pettazoni, *Svolgimento e Carattere della Storia delle Religioni* (Paris, 1924); W. Schmidt, *Handbuch der vergleinchende Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion* (Münster-in-Westphalien, 1930; trad. fr., Paris, 1931); W. Koppers *Le principe historique et la science comparée des religions* („Melanges F. Cumont", Bruxelles, 1936, p. 765–784); Ernesto de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (Bari, 1941); Geo Widengren, *Evolutionism and the problem of the origin of religion* („Ethnos", Stockholm, 1945, vol. 10, p. 57–96); C. Kluckhohn, *Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre* („American Anthropologist", 38, 1936, p. 157–196); W. Koppers, *Der historische Gedanke in Ethnologie und Religionswissenschaft* (în: *Christus und die Religionen der Erde*, vol. I, p. 75–109).

Paleoetnologie, etnologie și istoria religiilor

Th. Mainage, *Les religions de la préhistoire* (Paris, 1921); G. H. Luquet, *L'Art et la religion des Hommes fossiles* (Paris, 1926); Carl Clemen, *Urgeschichtliche Religion. Die Religion der Stein-Bronze und Eisenzeit*, I-II (Bonn, 1932–1933); Karl Meuli, *Griechische Opferbräuche* („Phyllobolia für Peter von der Mühll", Basel, 1946, p. 185–288, sp. 237 sq.); Pia Laviosa Zambotti, *Origini e diffusione della civiltà* (Milano, 1947); Alberto Carlo Blanc, *Il sacro presso i primitivi* (Roma, 1945); W. Koppers, *Urmensch und Urreligion* (extras din: F. Dessauer, *Wissen unde Bekenntnis*, ed. a II-a, Olten,

1946, p. 25–149); *id.*, *Der historische Gedanke in Ethnologie und Prähistorie* („Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", IX, 1952, p. 11–65).

R. H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924); P. Radin, *La religion primitive* (trad. fr., Paris, 1940); A. Goldenweiser, *Early Civilisation* (New York, 1922); *id.*, *Anthropology* (London, 1935); W. Schmidt, *Handbuch der Kulturhistorischen Methode der Ethnologie* (Münster-in-Westph., 1937); *id.*, *Untersuchungen zur Methode der Ethnologie* I („Anthropos", vol. 35–36, 1940–41, p. 898–965); E. de Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico* („Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XVIII, 1942, p. 1–19, XIX—XX, 1943–46, p. 31–84); *id.*, *Il Mondo Magico* (Torino, 1948); Marcel Mauss, *Manuel d'Ethnographie* (Paris, 1947, spec. p. 164 sq.).

Fenomenologie şi sociologie religioasă

R. Otto, *Das Heilige* (Breslau, 1917, trad. fr. Paris, 1929); *id.*, *Aufsätze das Numinose betreffend* (Gotha, 1923); G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933; trad. fr., Paris, 1948); Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion* (Würzburg-Anmühle, 1940); G. van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion* (Paris, 1940): E. de Martino, *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto* („Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XXIV–XXV, 1955, p. 1–25).

L.Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris, 1910); *id.*, *La mentalité primitive* (1922); *id.*, *L'âme primitive* (1927); *id.*, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931); *id.*, *La mythologie primitive* (1935); *id.*, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938); cu privire la opera lui L. Lévy-Bruhl, vezi G. van der Leeuw, *Le structure de la mentalité primitive* (Paris, 1932); E. Caillet, *Mysticisme et „mentalité mystique"* (Paris, 1938); Olivier Leroy, *La raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (Paris, 1926); E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, p. 17–75.

Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912); H. Hubert şi M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, 1909); Max Weber, *Gesammelte Aufsätze sur Religionssoziologie* (3 vol. ed. a II-a, Tübingen, 1922–24); J. Hasenfuss, *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik* (Paderborn, 1937); G. Gurvitch, *Essais de sociologie* (Paris, f.d.), spec. p. 176 sq.; Joachim Wach, *Sociology of Religon* (Chicago, 1944); Gustav Mensching, *Soziologie der Religion* (Bonn, 1947); E. O. James, *The Social Function of Religion* (London, 1940).

Cu privire la valoarea individualităţii în societăţile inferioare, vezi A. Vierkandt, *Führende Individuen bei den Naturvölkern* („Zeitschrift für Sozialwissenschaft", XI, 1908, p. 1–28); W. Beck, *Das Individuum bei den Australiern* (Leipzig, 1925); W. Koppers, *Individualforschung unter d. Primitiven, im besonderen unter d. Yamana auf Feurland* (în *Festschrift W. Schmidt*, „Mödling", 1928, p. 349–365); Robert H. Lowie, *Individual Differences and Primitive Culture* (*ibid.*, p. 495–500); J. Wach, *op. cit.*, p. 31 sq.

Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris, 1947).

Tabu, Mana, Magie şi Religie

A. Van Gennep. *Tabou et totémisme à Madagascar* (Paris, 1904); J. G. Frazer, *Tabou et les périls de l'âme* (trad. fr., 1927); R. Lehmann *Die polynesischen Tabusitten* (Leipzig, 1930, tabu-urile în economie şi comerţ, p. 169 sq.; simboluri juridice p. 192 sq., răspîndirea cuvîntului *tapu* în Oceania şi Indonezia, p. 301 sq.; studiu comparativ, p. 312 sq.); E. S. Handy, *Polynesian Religion* (Bernice P. Bishop Museum Bulletin 34, Honolulu, Hawai, 1927); p. 43 sq., 155 sq. şi *passim*; Hutton Webster *Taboo. A Sociological Study* (Stanford University, California, 1942 ; natura tabuului, p. 1–48; tabu-uri ale morţilor, p. 166–229; persoane sacre, p. 261–279; lucruri sacre, p. 280–310); A. R. Radcliffe-Brown, *Tabu* (Cambridge Univ. 1940); Franz Steiner, *Taboo* (New York, 1956).

A. M. Hocart, *Mana* („Man", 14, 1914, p. 99 sq.); Fr. R. Lehmann, *Mana. Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage* (Leipzig, 1915, ed. a II-a, 1922); J. Röhr, *Das Wesen des Mana* („Anthropos", vol. XIV–XV, 1919–24, p. 97–124); R. Thurnwald, *Neue Forschungen zum Mana-Begriff* („Archiv für. Religionswissenschaft", 1929, p. 93–112): F. R. Lehmann, *Die Gegenwärtige Lage der Mana-Forschung* (în *Kultur und Rasse. Otto Reche zum 60. Geburtstag*, München, 1939, p. 379 sq.).

H. Jan Hogbin, *Mana* („Oceania, VI, p. 241–274); A. Capell, *The Word „Mana": a Linguistic Study* („Oceania", IX, 1938, p. 89–96); Raymond Firth, *The Analysis of Mana: an Empirical Approach* („The Journal of the Polynesian Society", vol. 49, 1940, p. 483–510.) Cf. R. W. Williamson, *Essays in Polynesian Ethnology* (Cambridge, 1939), p. 264 sq.: „Credinţele, obiceiurile şi datinile legate de termenii polinezieni *mana* şi *tapu* sînt atît de diverse, încît dacă ar trebui să încercăm formularea unor definiţii care să le cuprindă pe toate, aceste definiţii ar fi de asemenea generalitate încît ar putea fi atribuite oricărei civilizaţii umane."

J. N. B. Hewit, *Orend and a Definition of Religion* („American Anthropologist", N. S., 1892, p. 33–46); P. Radin, *Religion of the North American Indians* („Journal of American Folklore", 27, 1914, p. 335–373); R. R. Marett *Preanimistic Religion* („Folk-Lore", 9, 1900, p. 162–82); *id.*, *Threshold of Religion* (London, 1909, ed. a II-a, 1914); J. Abbot, *The Keys of Power. A study of Indian Ritual and Belief* (London, 1932).

Despre *brahman, hamingja, hosia, imperium* etc.: E. Arbman, *Seele und Mana* („Archiv f. Religionswiss.", vol. 29, 1931); V. Grönbeck, *The Culture of the Teutons* (Copenhaga, London, 1931); I, p. 127 sq., 248 sq; G. Widengren, *Evolutionism*, etc. p. 80 sq.; W. Baetke, *Das Heilige im Germanischen* (Tübingen, 1942); H. Wagenvoort, *Imperium: Studiën over het „Mana—Begrip in Zede en Taal der Romeinen* (Amsterdam, 1941, trad. engl. *Roman Dynamism*, Oxford, 1947). H. van der Valk, *Zum Worte* οσιος („Mnemosyne", 1942, p. 113–140); H. Jeanmaire, *Le substantif Hosia et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux* („Revue des Etudes Grecques" vol. 58, 1945, p. 66–89).

Sir James George Frazer, *The Golden Bough. A study in comparative Religion* (ed. a III-a, 12. vol. London, 1911, sq; trad. fr. Paris, 1923–35, 12 vol.; ediţie prescurtată, *Le Rameau d'Or*, Paris, 1924); H. Hubert, Marcel Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (*„Année sociologique", 1902–1903, vol. VII, p. 1–146); id., Origine des pouvoirs magiques* (*Mélanges d'Histoire des religions*, Paris, 1909, p. 131–187); A. Vierkandt, *Die Anfänge der Religion und Zauberei* („Globus", vol. 22, 1907, p. 21–25, 40–45, 61–65); E. S. Hartland, *The Relations of Religion and Magic* (republicată în *Ritual and Belief. Studies in the History of Religion*, London, 1914); Carl Clemen, *Wesen und Ursprung der Magie* („Archiv für Religions-psychologie", II–III, 1921, p. 108–135); A. Bertholet, *Das Wesen der Magie* („Nachrichten d. Gesell d. Wissensch. zu Göttingen", 1926–27, Berlin, 1927); B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (London, 1922, p. 392–463: magie şi *kula*, cuvîntul magic etc.); *id.*, *Coral Gardens* (London, 1935, II, 214–250, „An ethnographic theory of the magic word"); R. Allier, *Le Non-Civilisé et nous* (Paris, 1927); id., *Magie et religion* (Paris, 1935); E. de Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*; C. H. Ratschow, *Magie und Religion* (1946); E. E. Evans-Pritchard, *The Morphology and Function of Magic. A Comparative Study of Trobriand and Zande Rituals and Spells* („American Anthropologist" vol. 31, 1929, p. 619–641); E. O. James, *The Beginnings of Religion* (London, 1948).

CAPITOLUL II

CERUL: ZEI URANIENI, RITURI ŞI SIMBOLURI CEREŞTI

11. Sacrul ceresc. — Cea mai populară rugăciune a lumii e adresată „Tatălui nostru care este în Ceruri". S-ar putea ca şi cea mai străveche rugăciune să se fi adresat tot unui asemenea Părinte ceresc — ceea ce ar explica mărturia unui african din tribul ewe: „Acolo unde e Cerul, acolo e şi Divinitatea." Şcoala etnografică de la Viena, în frunte cu W. Schmidt, autorul celei mai voluminoase monografii închinate originii ideii de divinitate, a încercat chiar să demonstreze existenţa unui monoteism primordial, întemeindu-se în primul rînd pe prezenţa zeilor cereşti la cele mai „primitive" societăţi umane. Lăsăm deocamdată în suspensie problema aceasta a unui monoteism primordial. Dincolo de orice îndoială este însă cvasi-universalitatea credinţelor într-o Fiinţă divină celestă, creatoare a Cosmosului şi chezaş al rodniciei pămîntului (prin ploile pe care le revarsă). Asemenea Fiinţe sînt atotvăzătoare şi atoateştiutoare; legile morale şi adesea ritualurile clanului au fost instaurate de ele, în scurta lor trecere pe pămînt; şi tot ele păzesc respectarea normelor, trăsnetul lovind pe cei care le încalcă.

Înainte de a trece în revistă cîteva figuri divine de structură uraniană, să încercăm a înţelege semnificaţia religioasă a Cerului. Chiar fără procesele de afabulaţie mitică, cerul îşi revelează direct *transcendenţa, forţa* şi *sacralitatea*. Simpla contemplare a bolţii cereşti provoacă, în conştiinţa „primitivă", o experienţă religioasă. O asemenea afirmaţie nu implică neapărat „un naturism" uranian. Pentru mentalitatea arhaică, Natura nu este niciodată numai „naturală". Expresia „simpla contemplare a bolţii cereşti" are cu totul alt înţeles dacă o raportăm la omul „primitiv", deschis miracolelor cotidiene cu o intensitate pe care anevoie ne-o putem închipui. O asemenea intensă contemplaţie echivalează cu o revelaţie. Cerul se dezvăluie aşa cum este el în realitate: infinit, transcendent. Bolta cerească este prin excelenţă „cu totul altceva" decît puţinătatea pe care o reprezintă omul şi spaţiul său vital. Simbolismul transcendenţei sale rezultă, am spune,

din simpla luare la cunoştinţă a înălţimii sale infinite. „Înaltul" devine, în chip firesc, un atribut al divinităţii. Regiunile superioare, inaccesibile omului, zonele siderale, dobîndesc prestigiile divine ale transcendentului, ale realităţii absolute, ale perenităţii. În asemenea regiuni locuiesc zeii; acolo pătrund unii privilegiaţi prin rituri de ascensiune celestă; acolo se înalţă, în concepţia anumitor religii, sufletele celor morţi. „Înaltul" este o dimensiune inaccesibilă omului ca atare; ea aparţine de drept forţelor şi fiinţelor supraumane; cel care „se înalţă", urcînd ceremonios treptele unui sanctuar sau scara rituală care îl duce la Cer încetează de a mai fi om; sufletele defuncţilor privilegiaţi, în ascensiunea lor siderală, au abandonat condiţia umană.

Toate acestea sînt „deduse" din simpla contemplaţie a Cerului; ar fi însă o gravă eroare dacă am considera o asemenea deducţie drept o operaţie logică, raţională. Categoria transcendentală a „înaltului", a supra-terestrului, a infinitului se revelează omului în întregul ei, atît minţii cît şi sufletului său. Simbolismul e un dat imediat al conştiinţei integrale, adică al omului care se descoperă ca atare, al omului care dobîndeşte conştiinţa poziţiei sale în Cosmos. Aceste descoperiri primordiale sînt atît de organic legate de drama omului, încît acelaşi simbolism determină nu numai activitatea subconştientului său, dar şi cele mai nobile expresii ale vieţii sale spirituale. Stăruim asupra acestor distincţii: dacă simbolismul şi valorile religioase ale Cerului nu sînt deduse, în mod logic, din observarea calmă, obiectivă, a bolţii cereşti, ele nu sînt însă nici produsul exclusiv al afabulaţiei mitice şi al experienţelor iraţionale, religioase. Repetăm: înainte chiar de orice valorizare religioasă a Cerului, acesta din urmă îşi revelează transcendenţa. Cerul „simbolizează" transcendenţa, forţa, imutabilitatea, prin simpla lui existenţă. El *este* — pentru că este *înalt, infinit, imuabil, puternic.*

Chiar şi etimologia unor nume de zei dovedeşte că simplul fapt de-a fi „înalt", de a se afla „sus" echivalează cu a fi „puternic" (în sensul religios al cuvîntului) şi a fi, ca atare, saturat de sacralitate. Pentru irochezi, tot ceea ce are *orenda* se numeşte *oki*, iar sensul cuvîntului *oki* pare a fi „cel care este sus"; întîlnim chiar şi o Fiinţă Supremă celestă sub numele de Oke (R. Pettazzoni, *Dio,* I, p. 310; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, II, p. 399). Populaţiile sioux („Plain Indians" din America Septentrională) denumesc forţa magico-religioasă (*mana, orenda* etc.) prin termenul *wakan*, foarte apropiat fonetic de *wakán, wankán*, care, în limba dakota, înseamnă „sus, deasupra"; soarele, luna, fulgerul, vîntul au *wankan* şi această forţă, deşi imperfectă, a fost

personificată în Wakan, tradus de misionari prin „Dumnezeu", dar care, mai exact, este o Fiinţă Supremă celestă ce se manifestă mai ales în fulger (R. Pettazzoni, p. 290 sq; W. Schmidt, II, p. 402-405, 648-652).

Divinitatea supremă a maorilor se numeşte Iho; *iho* are sensul de „înalt, sus" (R. Pettazzoni, p. 175). Negrii akposo cunosc un zeu suprem Uwoluwu; acest nume înseamnă „ceea ce este sus, regiunile superioare" (*ib.*, p. 24). Şi exemplele pot fi uşor multiplicate (cf. R. Pettazzoni, p. 358, n. 2). Vom vedea îndată că „înaltul", „strălucitorul", „cerul", sînt noţiuni care au existat, mai mult sau mai puţin manifest, în termenii arhaici prin care popoarele civilizate îşi exprimau ideea de divinitate. Transcendenţa divină se revelează direct în inaccesibilitatea, infinitatea, eternitatea şi forţa creatoare (ploaia) a Cerului. Modul de a fi ceresc este o neistovită hierofanie. De aceea tot ceea ce se petrece în spaţiile siderale şi în regiunile superioare ale atmosferei — alunecarea ritmică a astrelor, zborul norilor, furtunile, trăznetul, meteoriţii, curcubeul — sînt momente ale aceleiaşi hierofanii.

Este greu de precizat cînd a fost personificată această hierofanie, cînd s-au revelat divinităţile cerului şi au luat locul sacralităţii cereşti ca atare. Este însă sigur că divinităţile cereşti au fost, de la început, divinităţi supreme; că hierofaniile lor, felurit dramatizate de experienţa mitică, au continuat să rămînă, pe mai departe, hierofanii uraniene; şi că ceea ce s-ar putea numi istoria divinităţilor cereşti este, în bună parte, istoria intuiţiilor de „forţă", „creaţie", „lege" şi „suveranitate". O rapidă trecere în revistă a cîtorva grupuri de divinităţi cereşti ne va ajuta să înţelegem mai bine atît esenţa acestor divinităţi, cît şi destinul „istoriei" lor.

12. Zei australieni ai Cerului. — Baiam, divinitatea supremă a triburilor din sud-estul Australiei (kamilaroi, wiradjuri, euahlayi), locuieşte în Cer, lîngă un mare curs de apă (Calea Lactee) şi acolo primeşte sufletele celor morţi fără păcate. Stă aşezat pe un tron de cristal; Soarele şi Luna sînt „fiii" săi, mesagerii lui pe pămînt (de fapt, ochii lui, ca la fuegieni, halakwulupi, semangi şi samoiezi; cf. W. Schmidt, III, p. 1087; VI, p. 402). Tunetul e vocea lui; el face să cadă ploaia, înverzind şi făcînd să rodească întregul pămînt; şi în acest sens, el este „creator". Căci Baiam este *„self created"* şi a creat totul *ex nihilo*. Ca şi ceilalţi zei uranieni, Baiam vede şi aude totul (A. W. Howitt, *The Natives Tribes of South-East Australia*, p. 362 sq., 466 sq.; R. Pettazzoni, p. 2 sq; W. Schmidt, I, p. 416; III, p. 846 sq.). Alte triburi, situate pe coasta de răsărit

(muring etc.) cunosc o Ființă divină similară: Daramulun. Acest nume esoteric (ca de altfel și numele lui Baiam) nu este împărtășit decît celor inițiați; femeile și copiii știu de el numai ca „tată (*papang*) și „domn" (*biambam*). De asemenea, rudimentarele imagini din lut ale zeului nu sînt arătate decît în cursul ceremoniilor de inițiere: ele sînt apoi distruse și risipite cu deosebită grijă. Odinioară, Daramulun a locuit un oarecare timp pe pămînt și a inaugurat riturile de inițiere; apoi s-a înălțat din nou la ceruri și de acolo i se aude glasul — tunetul —, de acolo trimite ploaia. Inițierea constă, între altele, și din revelarea solemnă a „rombului", o bucată de lemn lungă de circa 15 cm și lată de 3 cm, avînd la capăt un orificiu prin care se trece o sfoară; învîrtit, rombul produce un sunet analog tunetului și mugetului de taur (de unde și numele său englez de „*bull-roarer*"). Numai inițiații cunosc identitatea rombului și a lui Daramulun. Acele misterioase gemete, auzite noaptea dinspre jungă, îi copleșesc pe neinițiați cu o sacră teroare, căci ghicesc în ele apropierea divinității (A. W. Howitt, *The native tribes*, p. 494, sq., p. 528 sq.).

Ființa Supremă a triburilor kulin se numește Bundjil; ea locuiește în cel mai înalt Cer, deasupra „Cerului întunecat" (doar pînă la acest „Cer întunecat", asemenea unui munte, pot să se înalțe vracii; ajunși aici, o altă figură divină, Gargomici, îi întîmpină și intervine în favoarea lor pe lîngă Bundjil; v. A. W. Howitt, *op. cit.* p. 490; cf. muntele în vîrful căruia se găsește o ființă subordonată lui Baiam care-i aduce rugile oamenilor și se întoarce cu răspunsuri pentru ei, W. Schmidt, III, p. 845, 868, 871). Bundjil este cel care a creat pămîntul, arborii, animalele și chiar pe om (după ce l-a făcut din lut, i-a „insuflat" sufletul prin nas, gură și ombilic). Dar Bundjil, după ce i-a investit pe fiul său Bimbeal cu putere asupra pămîntului și pe fiica sa Karakarook cu putere asupra cerului, s-a retras din lume. El stă așezat pe nori, ca un „domn" cu o sabie mare în mînă (W. Schmidt, III, p. 656–717). Caracterele uraniene sînt evidente și la ceilalți zei supremi australieni.

Aproape toți își manifestă voința prin tunete, prin trăznete (de pildă Pulyallana), sau prin vînt (Baiam), prin aurora boreală (Mungangaua), prin curcubeu (Bundjil, Nurrundere) etc. Am văzut că lăcașul sideral al lui Baiam este traversat de Calea Lactee; stelele sînt focurile taberei lui Altjira și Tukura (zeii supremi ai triburilor aranda și loritja; a se vedea bibliografia).

În general, se poate spune că acești zei australieni păstrează, sub o formă mai mult sau mai puțin integrală, legăturile directe,

concrete, cu Cerul, cu viaţa siderală şi meteorică[1]. Despre ei se ştie că au făcut Universul şi au creat omul (adică strămoşul mitic); în scurta lor trecere pe pămînt, au revelat misterele (aproape întotdeauna reductibile la comunicarea genealogiei mitice a tribului şi la anumite epifanii ale tunetului, cf. rombul) şi au orînduit legile civile şi morale. Ei sînt buni (li se spune, „Tatăl nostru"), răsplătesc pe cei virtuoşi şi apără moralitatea. Ei joacă rolul esenţial în ceremoniile de iniţiere (cf. de pildă la wiradjuri-kamilaroi şi la yuin-kuri) şi li se adresează chiar rugăciuni directe (ca la populaţiile yuin şi kuri din sud). Dar nicăieri credinţa în asemenea Fiinţe cereşti nu domină viaţa religioasă. Caracteristica religiozităţii australiene nu este credinţa într-o Fiinţă cerească, creator suprem, ci totemismul. Întîlnim aceeaşi situaţie şi în alte regiuni; divinităţile cereşti supreme sînt împinse tot mai mult către periferia vieţii religioase, pînă cad în uitare; rolul preponderent îl împlinesc alte forţe sacre, mai apropiate de om, mai accesibile experienţei sale cotidiene, mai utile.

13. Zeităţile cereşti la andamani, la africani etc. — Aşa, bunăoară, Risley şi Geden găsesc la populaţiile aborigene din India urme ale unei credinţe, aproape uitate, într-o Fiinţă divină supremă: „O tulbure amintire, mai degrabă decît o forţă activă" (Geden, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*. VI, p. 289); o „Fiinţă supremă pasivă, căreia nu i se adresează nici un cult" (Risley, *The People of India*. Calcutta, 1908, p. 216 sq.) Dar oricît de palide sînt urmele acestei divinităţi supreme cereşti, ele păstrează o legătură cu viaţa uraniană şi meteorică. În arhipelagul andamanez, la una din populaţiile cele mai primitive ale Asiei, Fiinţa Supremă este Puluga; ea este concepută în chip antropomorfic (P. Schebesta, *Les Pygmées*, p. 161), dar locuieşte în cer şi vocea sa este tunetul, iar vîntul, răsuflarea; uraganul este semnul mîniei sale, căci Puluga pedepseşte cu trăsnetul pe cei care-i calcă legile. Puluga ştie totul, dar nu cunoaşte gîndurile oamenilor decît în timpul zilei (trăsătură naturistă; omniscient = atotvăzător, cf. R.

---

1 Ei nu pot fi însă reduşi, aşa cum face R. Pettazzoni, la o simplă personificare mitică a bolţii cereşti. Elementul originar este structura antropocosmică a personalităţii lor. Populaţia wotjobaluk, de pildă, vorbeşte despre Bundjil ca de un „Mare Om" care a fost odinioară pe pămînt şi care acum se află în Cer (A. W. Howitt, p. 489). Caracterele naturalist-uraniene lipsesc aproape cu desăvîrşire în figura lui Mungangaua („Tatăl Nostru"), care este totuşi una dintre cele mai vechi Fiinţe Supreme ale australienilor (cf. A. W. Howitt, p. 616 sq., W. Schmidt, III, p. 591 sq.).

Pettazzoni, p. 96). Puluga şi-a creat singur o soţie şi a avut copii. Lîngă locuinţa lui uraniană se află soarele (femininul) şi luna (masculinul) cu copiii lor, stelele. Cînd Puluga doarme, e secetă. Dacă plouă, înseamnă că Zeul s-a coborît pe pămînt să-şi caute hrană (apariţia vegetaţiei; W. Schmidt, *Ursprung*, I, p. 161, III, p. 122). Puluga a creat lumea şi, de asemenea, pe primul om, numit Tomo. Umanitatea s-a înmulţit, a trebuit să se disperseze şi, după moartea lui Tomo, a uitat tot mai mult de creatorul ei. Mînia lui Puluga a izbucnit într-o zi şi potopul, care a înghiţit întregul pămînt, a pus capăt umanităţii; doar patru persoane s-au salvat. Lui Puluga i s-a făcut milă de ei, însă oamenii s-au arătat în continuare recalcitranţi. După ce le-a reamintit pentru ultima dată poruncile sale, Zeul s-a retras — şi oamenii nu l-au mai văzut de atunci. Mitul îndepărtării zeului corespunde absenţei totale a cultului. Unul din ultimii exploratori, Paul Schebesta, scrie în această privinţă: „Andamanii nu cunosc nici un fel de cult al divinităţii, nici o rugăciune, nici un sacrificiu, nici o solicitare, nici o acţiune de mulţumire. Doar teama de Puluga îi determină să se supună poruncilor lui, dintre care unele sînt aspre, ca aceea de a evita anumite fructe în anotimpul ploilor. Cu multă bunăvoinţă unele obiceiuri ar putea fi explicate ca un fel de cult" (*Les pygmées*, p. 163). Printre aceste obiceiuri poate fi socotită, de pildă, „tăcerea sacră" a vînătorilor care se întorc în sat după o vînătoare îmbelşugată.

La vînătorii nomazi selknam, din Ţara de Foc, zeul se numeşte Temaukel, dar, din cauza fricii sacre, numele lui nu este niciodată pronunţat. Este numit, de obicei, *so'onk-hashan*, adică, Locuitor al Cerului" şi *so'onk kas pémer*, „Cel care este în Cer". El este etern, atotştiutor, atotputernic, creator — însă creaţia a fost terminată de Strămoşii mitici, făcuţi şi ei tot de Zeul Suprem înainte ca el să se retragă deasupra stelelor. Căci, acum, acest Zeu s-a izolat de oameni, devenind indiferent la problemele lumii. El nu este reprezentat nici prin imagini, nici prin preoţi. Este autorul legilor morale, este judecătorul şi, în ultimă instanţă, stăpînul destinelor. Dar rugi nu i se adresează decît în cazuri de boală: „Tu, Cel de sus, nu-mi lua copilul; e încă prea mic!" Ofrande i se aduc mai ales în timpul intemperiilor (cf. Martin Gusinde, *Das Hochste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland*, Festschrift Schmidt, p. 269-274).

Peste tot în Africa au fost regăsite urmele unui mare Zeu ceresc, aproape dispărut, sau pe cale de dispariţie din cult (a se vedea bibliografia). Locul său a fost ocupat de alte forţe religioase, în primul rînd de cultul strămoşilor. „Tendinţa generală a spi-

ritului negrilor, scrie A. B. Ellis, a fost de a alege firmamentul ca zeu principal al naturii, în locul Soarelui, al Lunii şi al Pămîntului" (J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, p. 99). La rîndul său, Mary Kingsley consideră că „firmamentul este întotdeauna marele zeu indiferent şi neglijat, Nyankupon-ul populaţiei tshi, Anzambe, Nzam etc. al raselor bantu. Africanul crede că acest zeu ar poseda o mare putere, dacă ar dori s-o exercite" (M. Kingsley, *Travels in West Africa*, London, 1897, p. 508).

Vom reveni curînd la starea de indiferenţă a acestui mare zeu. Pentru moment, să cercetăm structura lui celestă. Populaţia tshi, de pildă, foloseşte cuvîntul Nyankupon — numele Zeului lor suprem pentru a desemna cerul, ploaia; ei spun *Nyankupon bom* (N. loveşte), „tună"; *Nyankupon aba* (N. a venit), „plouă" (A. B. Ellis, citat de J. G. Frazer, p. 99). Ba-ilas, triburi bantu din valea Kafu cred într-o Fiinţă Supremă atotputernică, creatoare, care locuieşte în cer, şi pe care o numesc Leza. În vorbirea populară însă, cuvîntul Leza exprimă, de asemenea, fenomenele meteorologice; se spune „Leza cade" (plouă), „Leza este furios" (tună) etc. (Smith, Dale, *The Ilaspeaking Peoples*, II, p. 198 sq.). Populaţia suk îşi numeşte Fiinţa Supremă Tororut, adică Cerul, dar şi Ilat, Ploaia (J. G. Frazer, p. 288). La negrii propriu-zişi, Njam (Nyam) desemnează şi firmamentul (de la rădăcina *nyam*, „a străluci"; cf. *div.*, par. 20).

La majoritatea populaţiilor ewe, numele Fiinţei Supreme este Mawu (nume derivat de la *wu*, „a întinde", „a acoperi"); Mawu este folosit, de altfel, şi ca termen pentru firmament şi ploaie. Azurul firmamentului este vălul cu care Mawu îşi acoperă faţa; norii sînt veşmintele şi podoabele lui; albastrul şi albul, culorile lui favorite (preotul lui nu poate purta alte culori). Lumina este uleiul cu care Mawu îşi unge corpul nemăsurat. El trimite ploaia şi este atotştiutor. Dar, cu toate că i se oferă sacrificiile cuvenite, el este pe cale să dispară din cult (J. Spieth, *Die Religion der Eweer*, p. 5 sq.). La masaii nilotici, Ngai este o figură divină foarte elevată. Ceea ce însă nu-l împiedică să păstreze caracterele uraniene; este invizibil, locuieşte în Cer, fiii lui sînt stelele etc. Alte stele sînt ochii lui; o stea căzătoare este unul din ochii lui apropiindu-se de pămînt, pentru a vedea mai bine. După părerea lui A. C. Hollis, Engai (Ngai) înseamnă literalmente „ploaia" (A. C. Hollis, *The Masai*, p. 264 sq.).

Indienii pawni îl cunosc pe Tirawa atius, „Tirawa, tatăl tuturor lucrurilor", atoatefăcătorul şi dătătorul de viaţă. El a creat stelele, pentru a călăuzi paşii oamenilor; fulgerele sînt privirile sale, iar vîntul îi e răsuflarea. Cultul lui păstrează încă un foarte pre-

cis simbolism cromatic uranian. Locuința lui se află departe, deasupra norilor, în cerul care niciodată nu se schimbă. Tirawa devine o nobilă figură religioasă și mitică. „Albii vorbesc de un Tată ceresc,noi vorbim de Tirawa atius, părintele de sus, dar nu ni-l închipuim pe Tirawa ca persoană. Noi ni-l închipuim în toate lucrurile... ce formă are, nimeni nu știe" (R. Pettazzoni, p. 287).

14. „Deus otiosus". — Sărăcia cultuală — adică, în primul rînd, absența unui calendar sacru al riturilor periodice — este o caracteristică a majorității zeilor cerului[1]. Populația semang din peninsula Malacca cunoaște de asemenea o Ființă Supremă, Kari, Karei sau Ta Pedn, cu o statură superioară celei a omului și care este invizibil. Vorbind despre el, semangii nu precizează că este nemuritor, dar consideră că există dintotdeauna. El a creat toate lucrurile, dar nu și pămîntul și omul, care sînt opera lui Ple, o altă divinitate, subordonată lui (W. W. Skeat și O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, p. 239, 297, 737 sq.). Este semnificativă precizarea potrivit căreia nu Kari a creat pămîntul și omul; ea pune în lumină o formulă vulgară a transcendenței și a pasivității divinității supreme, prea îndepărtată de om ca să poată satisface nenumăratele nevoi religioase, economice și vitale ale acestuia. Ca și ceilalți zei supremi uranieni, Kari locuiește în cer și supărarea și-o arată fulgerînd; de altfel, chiar numele lui înseamnă „trăsnet" („furtună"). E omniscient, căci vede tot ce se petrece pe pămînt. De aceea el este, „în primul rînd, legiuitorul care cîrmuiește viața socială a oamenilor pădurii și veghează cu străşnicie la respectarea poruncilor sale" (P. Schebesta, *Les pygmées* p. 148). Nu are un cult propriu-zis; e invocat, aducîndu-i-se ofrande ispășitoare de sînge, numai cînd se dezlănțuie un uragan[2].

---

1 R. Pettazzoni, *Dio*, p. 365, dă o listă a divinităților cerești „primitive" lipsite de cult sau numai cu cîteva elemente cultuale, listă ce trebuie totuși corectată în urma materialelor grupate și comentate de W. Schmidt, în primele șase volume ale operei sale *Ursprung der Gottesidee* (cercetări ale lui P. Schebesta la pigmei, ale lui M. Gusinde și W. Koppers la selknami, ale lui Vanoverbergh la negritos din Filipine etc.). A se vedea cîteva indicații în bibliografia critică de la sfîrșitul capitolului.

2 P. Schebesta a fost primul european martor al acestei ceremonii. În timpul furtunii, semangii își crestează un picior cu un cuțit de bambus, varsă cîteva picături de sînge pe pămînt — ofrandă zeiței Manoid — și aruncă restul spre cele patru puncte cardinale, strigînd: „Du-te! Du-te! Du-te!" și invocînd în același timp Zeul Tunetului: „Ta Pedn! Eu nu sînt nesimțitor, eu îmi plătesc greșeala! Acceptă datoria mea, o plătesc!" Sau: „Oh! Oh! Fii atent, ascultă bine, pleacă-ți urechea, Ta Pedn.

Aceeaşi situaţie o întîlnim la majoritatea populaţiilor africane: marele Zeu ceresc, Fiinţa supremă, creator şi atotputernic nu joacă decît un rol neînsemnat în viaţa religioasă a tribului. El este prea departe sau prea bun pentru a avea nevoie de un cult propriu-zis şi este invocat numai în cazuri extreme. Aşa, de pildă, populaţia yoruba de pe Coasta Sclavilor crede într-un Zeu al cerului numit Olorun (lit. „Proprietar al Cerului"), care, după ce a început crearea lumii, a încredinţat-o — spre a fi terminată şi cîrmuită — unui zeu inferior, Obatala. În ceea ce-l priveşte, Olorun s-a retras definitiv din treburile terestre şi omeneşti; nu există nici temple, nici statui, nici preoţi ai acestui zeu suprem. Totuşi, el este invocat ca o ultimă nădejde în timpul vreunei catastrofe (J. G. Frazer, p. 119 sq.).

La populaţia fang din Congo (Brazz.), Nzame sau Nsambe — creator şi stăpîn al Cerului şi al Pămîntului — juca odinioară un rol destul de important în viaţa religioasă a tribului (se presupune aceasta din mituri şi legende), acum însă a trecut într-un plan secund (Frazer, p. 135). Nzambi al populaţiei bantu este, de asemenea, un mare Zeu ceresc care s-a retras din cult. Indigenii îl socotesc atotputernic, bun şi drept, dar tocmai de aceea ei nu-l adoră şi nu şi-l reprezintă sub nici o formă materială, ca pe ceilalţi zei şi spirite (J. G. Frazer, p. 142 sq.). La triburile Basongo, creatorul ceresc Efile Mokulu este lipsit de un cult propriu şi nu este invocat decît atunci cînd se prestează un jurămînt (*ib.*, p. 149). Herero, populaţie bantu din sud-vestul Africii, îşi numesc zeul suprem Ndyambi. Retras în cer, el a abandonat umanitatea unor divinităţi inferioare. Acesta este motivul pentru care nu e adorat. „De ce i-am oferi sacrificii? explică un indigen. Nu avem a ne teme de el, căci, contrar morţilor noştri (*ovakuru*), el nu ne face nici un rău." Totuşi, herero îi înalţă rugi cu ocazia vreunei fericiri neaşteptate (*ib.*, p. 150 sq.). Alunda, un alt trib bantu, crede că Nzambi al lor este foarte distant şi inaccesibil oamenilor; viaţa religioasă este confiscată de teama şi de cultul spiritelor; chiar pentru ploaie se adresează strămoşilor, numiţi *akishi* (p. 168).

Aceeaşi situaţie este prezentă şi la populaţia angoni, care crede într-o Fiinţă supremă, dar îşi adoră strămoşii; la tumbuka, pentru care Creatorul este prea necunoscut, prea mare „pentru a

---

Eu nu te înşel, îmi plătesc datoria. Mi-e frică de tunetul tău!" (P. Schebesta, p. 149; W. Schmidt, III, p. 178 sq., p. 190 sq.). Această ofrandă ispăşitoare de sînge — prin care semangii îşi „plătesc" greşelile faţă de Zeul (ceresc) al Tunetului — este singurul lor act cultual; ei nu au altă rugăciune.

se interesa de treburile obişnuite ale oamenilor" (*ib.*,185); la wemba, care cred în existenţa lui Leza, dar îşi solicită numai strămoşii; la wahehei, care îşi reprezintă Fiinţa supremă, Nguruhi, drept creator şi atotputernic, dar ştiu totodată că spiritele morţilor (*masoka*) sînt cele care exercită adevăratul control asupra treburilor lumii şi deci lor li se oferă un cult regulat etc. Wachagga, important trib bantu din Kilimandjaro, îl adoră pe Ruwa, Creatorul,Zeul bun, păzitor al legilor morale. El este activ în mituri şi legende, dar joacă un rol destul de mediocru în religie. Este prea bun şi prea milos pentru ca oamenii să se teamă de el; toată grija lor se concentrează în jurul spiritelor morţilor. Numai cînd rugile şi sacrificiile oferite spiritelor rămîn fără răspuns i se aduc sacrificii lui Ruwa, cu deosebire în caz de secetă sau de boală gravă (J. G. Frazer, p. 205 sq.; cf. bibliografia).

Acelaşi lucru se petrece la negrii de limbă tshi din Africa Occidentală, cu Njankupon. Njankupon e departe de a fi adorat; nu are cult, nici chiar preoţi proprii şi nu i se aduc omagii decît în rare împrejurări, în caz de mari lipsuri ori epidemii, sau după un puternic uragan; atunci oamenii îl întreabă cu ce i-au greşit (R. Pettazzoni, p. 239). Dzingbe („Tatăl Universal") se află în fruntea panteonului politeist al populaţiei ewe. Spre deosebire de majoritatea celorlalte Fiinţe cereşti supreme, Dzingbe are un sacerdot al său propriu, numit *dzisai*, „preot al Cerului", care-l invocă în timpul secetei: „O cerule, tu căruia îţi datorăm mulţumire, mare e seceta; fă să plouă, să se răcorească pămîntul şi cîmpurile să prospere!" (J. Spieth, *Die Religion der Eweer*, p. 46, sq.). Îndepărtarea şi dezinteresarea Fiinţei supreme cereşti sînt admirabil exprimate în zicala populaţiei gyriama din Africa Orientală, care îşi înfăţişează astfel Zeul: „Mulugu (Zeul) este sus, manii sînt jos (lit. în pămînt)" (A. Mgr. Le Roy, *La religion des primitifs*. p. 184).

Populaţia bantu spune: „Divinitatea, după ce l-a creat pe om, nu se mai preocupă deloc de el." Şi negrillii repetă: „Zeul s-a îndepărtat de noi!" (H. Trilles, *Les pygmées*, p. 74). Populaţiile fang, din cîmpia Africii Ecuatoriale, îşi rezumă filozofia religioasă în următorul cîntec:

„Nzame (Zeul) este sus, omul e jos.
Divinitatea este Divinitate, omul e om.
Fiecare la el acasă, fiecare în casa lui."

Nzame nu este obiectul unui cult şi fangii nu i se adresează decît atunci cînd îi cer ploaie (*ib.*, p. 77). Tot pentru ploaie îl invocă hotentoţii pe Tsuni-Goam: „O Tsuni-Goam, o tu, părintele părinţilor, tu părintele nostru, fă ca Nanub (adică, norul) să lase

să cadă ploaia în torente!" Atotştiutor, Zeul cunoaşte toate păcatele şi, ca atare, e invocat astfel: „O Tsuni-Goam, tu singur ştii că nu sînt vinovat!" (R. Pettazzoni, p. 198).

Rugăciunile adresate acestor zei în situaţii grele rezumă admirabil structura lor uraniană. Pigmeii din Africa Ecuatorială cred că, prin curcubeu, divinitatea (Kmvum) îşi exprimă dorinţa de a intra în legătură cu ei. De aceea, îndată ce apare curcubeul, ei îşi iau arcurile, le îndreaptă spre el şi încep să psalmodieze: „Tu ai răsturnat, sub tine, biruitor în luptă, tunetul care bubuia, care tuna atît de tare şi de mîniat. Era el oare supărat pe noi? " Litania se încheie cu o rugăciune adresată curcubeului de a interveni pe lîngă Fiinţa supremă celestă pentru ca aceasta să nu mai fie mînioasă pe ei, să nu mai tune şi să nu-i mai ucidă (H. Trilles, *Les pygmées*, p. 78, 79; *L'âme des pygmées*, p. 109). Oamenii nu-şi amintesc de Cer şi de divinitatea supremă decît atunci cînd o primejdie venind din regiunile uraniene îi ameninţă direct; în restul timpului, religiozitatea le este trezită de nevoile lor zilnice, iar practicile şi devoţiunea lor se îndreaptă către forţele care controlează asemenea nevoi. Este însă evident că toate acestea nu ştirbesc întru nimic autonomia, măreţia, întîietatea Fiinţelor supreme cereşti; faptul dovedeşte cel mult că omul „primitiv", ca şi cel civilizat, le uită cu destulă uşurinţă îndată ce nu mai are nevoie de ele; că asprimile existenţei îl silesc să privească mai degrabă spre pămînt decît spre cer şi că redescoperă importanţa Cerului numai atunci cînd de acolo îl ameninţă moartea.

15. Noi „forme" divine substituite zeilor uranieni. — Într-adevăr, nicăieri în religiozitatea primitivă, Făpturile supreme cereşti nu joacă un rol de frunte. Forma religioasă dominantă la australieni e totemismul. În Polinezia, cu toate că există credinţa într-o divinitate supremă celestă sau într-o pereche divină primordială (a se vedea mai departe), viaţa religioasă se caracterizează printr-un variat polidemonism sau politeism. În insulele Yap din Carolinele Occidentale există o credinţă destul de precisă în Yelafaz — Fiinţă supremă creatoare, bună etc. —, dar populaţia venerează spiritele (*taliukan*). Indigenii din insulele Wetar, din Indonezia, practică fetişismul deşi cred într-o Fiinţă supremă, „Bătrînul", care locuieşte în Soare sau în Cer. În Indonezia, în general, divinitatea supremă a Cerului a fuzionat sau a fost înlocuită de cea a Soarelui; de pildă I-lai din Celebe a fost asimilat zeului solar, în care indigenii văd, de altfel, un continuator al operei de creaţie începută de I-lai; acelaşi fenomen în Timor şi în nenumărate alte insule (cf. R. Pettazzoni, p. 130 sq.).

În Melanezia, dominanta vieţii religioase este credinţa în *mana*; însă animismul, ca şi urmele unei credinţe în zeul ceresc, există de asemenea. Structura religiozităţii fidjiene o reprezintă animismul, în ciuda supravieţuirii unei divinităţi supreme cereşti, Ndengei, închipuit, paradoxal, sub forma unui şarpe uriaş care trăieşte ascuns într-o peşteră sau care are doar cap de şarpe şi restul trupului de piatră; cînd se mişcă, se cutremură pămîntul; totuşi, el e creatorul lumii, este atotştiutor, pedepseşte răul etc. (R. Pettazzoni, p. 155 sq.) Populaţiile africane, am văzut, deşi păstrează mai mult sau mai puţin intactă credinţa într-o Fiinţă supremă celestă, au alte dominante religioase decît monoteismul sau monolatria. În religia indienilor Dene predomină cultul spiritelor şi şamanismul; dar există şi o Fiinţă supremă de natură celestă, Yuttoere (care înseamnă: „cel ce stă în înalt").

În alte regiuni, o divinitate lunară s-a suprapus Fiinţei supreme uraniene; este,de pildă, cazul indigenilor din insulele Bank (R. H. Codrington, *The Melanesians*, p. 155 sq.), ca şi al celor din Noile-Hebride (R. Pettazzoni, p. 161). În foarte rare cazuri — şi, fără îndoială, sub influenţa matriarhatului — divinitatea supremă celestă e feminină; de pildă, Hintubuhet din Noua Irlandă, care păstrează toate atributele divinităţii supreme uraniene (pasivitate etc.), dar este de genul feminin; sau formele feminine (şi animaliere) ale lui Puluga, cunoscute sub numele de Biliku şi Oluga (A. P. Brown, *The Andaman Islands*, Cambridge, 1916, cap. 3); sau divinităţile supreme feminine la triburile hopi, navaho etc. Alteori, o mare Zeiţă feminină s-a substituit Fiinţei supreme cereşti primitive, cum este cazul la populaţiile toda, la kavi din Assam etc. În sudul Indiei, divinitatea uraniană supremă nu joacă aproape nici un rol, viaţa religioasă fiind confiscată în întregime de cultul divinităţilor locale feminine, *grāma devāta*.

Este destul de frecvent motivul perechii primordiale: Cer (bărbat)–Pămînt (femeie). Astfel, în insula indoneziană Keisar, principiul masculin *Makarom manuw*, care locuieşte în cer şi temporar în soare, şi principiul feminin *Makarom mawakhu*, prezent în pămînt, sînt obiectul central al cultului (R. Pettazzoni, p. 134). Perechea primordială şi mitul cosmogonic corespunzător sînt caracteristice Polineziei şi Microneziei — versiunea maori a lui Rangi şi Papa fiind, în această privinţă, cea mai cunoscută. Urme din credinţa într-un cuplu divin primordial se întîlnesc şi în Africa; la populaţia bantu din partea meridională, îndeosebi la populaţiile bawili şi fjort — divinitatea supremă celestă, Nzambi, trece pe al doilea plan, lăsînd în loc, ba chiar sub acelaşi nume, o divinitate a Pămîntului ale cărei taine cultuale sînt dezvăluite exclu-

siv femeilor (*ib.*, p. 210 sq.; J. G. Frazer, p. 130 sq.). Motivul mitic al perechii Cer–Pămînt îl regăsim în California meridională (frate şi soră; din unirea lor se nasc toate lucrurile), la indienii pima şi în Noul–Mexic, la indienii din Cîmpie (Plain Indians), la populaţiile sioux şi pawni, şi în Antile (cf. K. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, p. 301, sq.).

16. Fuziune şi substituţie. — După cum se vede, divinitatea supremă celestă lasă pretutindeni locul unor alte forme religioase. Morfologia acestei substituiri este destul de variată; dar sensul fiecărei substituiri este în parte acelaşi: trecerea de la transcendenţa şi pasivitatea Fiinţelor cereşti la forme religioase dinamice, eficiente, lesne accesibile. Asistăm, am putea spune, la o „progresivă cădere în concret" a sacrului; viaţa omului şi mediul său cosmic imediat înconjurător se impregnează tot mai mult de sacralitate. Credinţele în *mana, orenda, wakan* etc., animismul, totemismul, atitudinea pioasă faţă de spiritele morţilor şi divinităţile locale etc., situează omul pe o altă poziţie religioasă decît aceea pe care o avea faţă de Fiinţa supremă celestă. Însăşi structura experienţei religioase se schimbă: altfel, de pildă, se revelează un Daramulun sau Tirawa, altfel totemurile, *grāma devāta*, spiritele morţilor etc. Substituirea maschează întotdeauna biruinţa formelor dinamice, dramatice, bogate în valenţe mitice, asupra nobilei, dar pasivei şi îndepărtatei Fiinţe supreme cereşti.

Aşa, bunăoară, la tribul maori din Noua Zeelandă, Rangi, deşi prezent în mituri, nu constituie obiectul unui cult; locul lui a fost ocupat de Tangaroa, Zeul suprem (solar?) al panteonului maori. În Melanezia se întîlneşte adesea mitul celor doi fraţi, unul îndrăzneţ şi celălalt mărginit (cele două faze ale lunii), creaţi de Fiinţa celestă supremă şi căreia, cu timpul, i s-au substituit. În general, Fiinţa supremă cedează locul unui demiurg pe care ea însăşi l-a creat şi care, în numele şi sub directivele sale, ordonează şi organizează lumea — sau unei divinităţi solare. Astfel, la unele populaţii bantu demiurgul Unkulunkulu e creatorul neamului omenesc, dar el este subordonat Fiinţei supreme celeste Utikxo, deşi acesta din urmă a fost împins de el, mai tîrziu, în umbră. La indienii tlingit (coasta de nord-vest a Pacificului) figura divină centrală este Corbul, erou şi demiurg primordial, care creează lumea (mai precis o organizează, răspîndeşte pretutindeni civilizaţia şi cultura), creează şi eliberează soarele etc. (W. Schmidt, II, p. 390). Dar, uneori, Corbul face toate acestea la ordinul unei Fiinţe divine superioare (al cărei fiu, de pildă, este).

La indienii tupi (-Guarani), Tamosci (-Tamoi) este strămoşul mitic, demiurgul solarizat care se substituie Fiinţei cereşti.

În America de Nord, Fiinţa Supremă celestă tinde, în general, să fuzioneze cu personificarea mitică a tunetului şi a vîntului, reprezentată ca o pasăre mare (corbul etc.); cu o bătaie de aripă ea stîrneşte vîntul, iar fulgerul este limba ei (Rendel Harris, *Boanerges*, p. 13 sq.; W. Schmidt, II, p. 44 sq.; p. 226 sq.; p. 299 sq.) Tunetul a fost de la început şi a rămas atributul esenţial al divinităţilor uraniene. Uneori el se singularizează şi dobîndeşte o anumită autonomie. Aşa, bunăoară, indienii sioux cred că astrele şi fenomenele meteorice, soarele, luna, trăsnetul — dar mai ales trăsnetul — sînt saturate de *wakan*. Indienii kansa spun că nu l-au văzut niciodată pe zeul lor Wakan, dar i-au auzit deseori vocea în tunet. La tribul dakota, *Wakantanka* este de fapt „un cuvînt care desemnează tunetul" (Dorsey). Sub numele de Wakanda, populaţia omaha omagiază, printr-un cult propriu-zis, tunetul; mai ales la începutul primăverii oamenii se urcă pe coline să fumeze în cinstea lui, aducîndu-i şi ofrande de tutun (R. Pettazzoni, p. 290). La algonkini i se fac făgăduinţe lui Chebbeniathan, „omul de sus", ori de cîte ori îi ameninţă un uragan sau tunetul pare iminent.

Am văzut (par. 12) cum, în ritualurile de iniţiere australiene, epifania tunetului se vesteşte prin uruitul aşa-numitului „romb". Acelaşi obiect şi acelaşi ceremonial s-a păstrat şi în riturile de iniţiere orfice. Trăsnetul este arma zeului cerului în toate mitologiile şi locul lovit de el devine sacru (*enēlýsion*, la greci; *fulguritum*, la romani; cf. Usener, *Kleine Schriften*, XV, p. 478); iar oamenii loviţi de trăsnet, consacraţi. Arborele asupra căruia cade cel mai frecvent fulgerul (stejarul) este investit cu prestigiile divinităţii supreme (vom cita doar stejarul lui Zeus de la Dodona, al lui Jupiter Capitolinul din Roma, stejarul lui Donar de lîngă Geismar, stejarul sacru al lui Romowe în Prusia, stejarul lui Perun la slavi etc.). Un foarte mare număr de credinţe legate de caracterul sacru al tunetului se întîlnesc răspîndite pe întreg pămîntul. Se credea că aşa-zisele pietre „de trăsnet", în majoritatea lor silexuri preistorice, erau chiar vîrful săgeţii fulgerului şi, ca atare, erau venerate şi păstrate cu pioşenie (par. 78). Tot ce cade din regiunile superioare participă la sacralitatea uraniană; de aceea erau onoraţi mateoriţii, încărcaţi din plin cu sacru sideral (M. Eliade, *Metallurgy*, p. 3 sq.)[1].

---

1 Mai multe triburi din Africa Occidentală venerează anumite pietre tocmai în legătură cu cultul zeităţilor cereşti. Astfel, de pildă, populaţia

17. Vechimea Fiinţelor Supreme uraniene. — Nu putem afirma cu precizie că devoţiunea faţă de Fiinţele cereşti a fost singura şi cea dintîi credinţă a omului primitiv şi că toate celelalte forme religioase au apărut ulterior şi reprezintă fenomene de degradare. Deşi credinţa într-o Fiinţă supremă celestă poate fi întîlnită, în mod obişnuit, în cele mai arhaice societăţi primitive (pigmei, australieni, fuegieni), ea nu este prezentă totuşi în fiecare din aceste societăţi (lipseşte, de pildă, la tasmanieni, la wedda, la kubu). Tot astfel, nu ni se pare că o asemenea credinţă exclude cu necesitate orice altă formă religioasă. Fără îndoială, omul a putut avea, din cele mai vechi timpuri, revelaţia transcendenţei şi atotputerniciei sacrului în experienţa raporturilor sale cu mediul uranian. În sine şi înainte de orice afabulaţie mitică sau elaborare conceptuală, cerul i s-a înfăţişat ca domeniul divin prin excelenţă. Dar, concomitent cu această hierofanie uraniană, nenumărate alte hierofanii au putut fi posibile.

Un lucru se poate afirma cu certitudine: în general, hierofania celestă şi credinţa în Fiinţele supreme cereşti au cedat locul altor concepţii religioase. De asemenea, este sigur că asemenea credinţe în Fiinţe cereşti supreme reprezentau, odinioară, centrul însuşi al vieţii religioase, iar nu un simplu sector periferic, aşa cum ne apar ele la primitivii din zilele noastre. Sărăcia actuală a cultului acestor divinităţi uraniene înseamnă, pur şi simplu, că ansamblul cultual a fost confiscat de alte forme religioase; în nici un caz această situaţie nu permite presupunerea că asemenea divinităţi uraniene sînt creaţii abstracte ale omului primitiv (sau doar ale „preoţilor" lui) şi că acesta n-a avut sau n-a putut avea raporturi religioase cu ele. De altfel, aşa cum am văzut, sărăcia cultuală înseamnă, mai degrabă, absenţa unui calendar religios; ocazional, sporadic, fiecare din aceste Fiinţe cereşti supreme este omagiată prin rugăciuni, sacrificii etc. Uneori este vorba chiar de un cult, în adevăratul înţeles al cuvîntului; mărturie sînt, de pildă, marile serbări rituale din America de Nord în cinstea acestor Fiinţe supreme (Tirawa, Chebbeniathan, Awonawilona). În Africa, exemplele sînt destul de numeroase: dansurile nocturne în cinstea lui Cagn la boşimani sau cultul regulat al lui Uwoluwu (preoţi, loc al cultului, sacrificii) la populaţia akposo; sacrificiile umane periodice ale triburilor ibibio în onoarea lui Abassi Abu-

kassunas-buras numeşte aceste pietre Oué (cu numele zeului lor ceresc); kassunas-fras le adoră şi le aduc sacrificii; triburile habe oferă sacrificii menhirelor, pe care le consideră că încorporează divinitatea celestă Amma; în alte regiuni din Africa sînt adorate pietrele de trăsnet (cf. J. G. Frazer, p. 91 sq.).

mo, cel care tună, şi sanctuarele pe care Abassi le posedă încă în curtea fiecărei case, la locuitorii din Calabor, vecini cu ibibio; rugăciunile şi sacrificiile în cinstea lui Leza etc. Triburile kondi adoră pe zeul lor suprem, Mbamba, cu dansuri, cîntece şi rugăciuni; „Mbamba fă să crească copiii noştri! Vitele noastre să se înmulţească! Porumbul şi cartofii noştri să fie buni! Alungă epidemiile!" (J. G. Frazer, p. 190). Populaţia wachagga îşi îndreaptă astfel rugile şi sacrificiile către Ruwa: „O Căpetenie, Om al cerului, acceptă acest cap de vită. Te rugăm să binevoieşti a înlătura şi a îndepărta de la noi boala care vine pe pămînt!" Oamenii credincioşi i se roagă lui Ruwa dimineaţa şi seara, fără a-i aduce sacrificii (*ib.*, p. 212 sq.). Lui Mulugu i se sacrifică ţapi; şi populaţia akikuyus oferă numeroase sacrificii lui Engai, primele produse ale recoltei, precum şi oi (*ib.*, p. 248 sq.).

Analiza straturilor religiei australiene dovedeşte că divinitatea celestă ocupă centrul religiozităţii celei mai îndepărtate. Înainte, Mungangaua trăia printre oameni, pe pămînt; numai ulterior el s-a retras în cer, depărtîndu-se de ei. Aproape pretutindeni în Australia se poate identifica mitul îndepărtării progresive a Fiinţelor divine. În orice caz, ar fi greu de derivat credinţa în aceste Fiinţe cereşti dintr-o credinţă anterioară. S-a spus, de pildă, că ea derivă din cultul morţilor, dar, în sud-estul Australiei (adică într-unul din cele mai vechi straturi etnografice), cultul morţilor lipseşte cu desăvîrşire (W. Schmidt, III, p. 106). Or, întîlnim divinitatea celestă asociată cu celebrarea riturilor secrete tocmai acolo unde ceremoniile de iniţiere au mai multă vigoare (i. e. în sud-estul Australiei). Acolo unde, dimpotrivă, esoterismul este pe cale de dispariţie (cum este cazul pentru majoritatea triburilor australiene din centru — arunta şi loritja), divinitatea celestă (Altjira, Tukura) se dovedeşte lipsită de valoare religioasă, supravieţuind mai ales în sfera mitului; ceea ce înseamnă că odinioară credinţa în divinitatea celestă era, incontestabil, mai completă şi mai intensă. Prin iniţiere se ia cunoştinţă de adevărata teofanie, de descendenţa mitică a clanului, de *corpus*-ul legilor morale şi sociale, într-un cuvînt, de situaţia omului în cosmos. Iniţierea este şi un act de cunoaştere, nu numai un ritual de regenerare. Cunoaşterea, înţelegerea globală a lumii, descifrarea unităţii cosmice, revelarea cauzelor ultime care susţin existenţa etc. — devin posibile datorită contemplării cerului, hierofaniilor cereşti şi divinităţilor uraniene supreme.

Am greşi însă foarte mult dacă am considera aceste acte şi reflecţii drept simple preocupări raţionale (cum face, de pildă, W. Schmidt). Ele sînt, dimpotrivă, acte ale omului integral, care, evi-

dent, are şi obsesia cauzalităţii, dar, înainte de toate, este preocupat de problema existenţei — adică se află direct inserat în ea. Toate aceste revelaţii de natură metafizică (originea neamului omenesc, istoria sacră a divinităţii şi a strămoşilor, metamorfozele, sensul simbolurilor, numele secrete etc.) făcute în cadrul ceremoniilor de iniţiere nu au drept scop exclusiv satisfacerea setei de cunoaştere a neofitului, ci, în primul rînd, urmăresc fortificarea existenţei sale integrale, promovarea continuităţii vieţii şi a abundenţei, asigurarea unui destin mai bun după moarte etc.

Deci, ca să revenim, este deosebit de semnificativă prezenţa — în straturile cele mai arhaice ale religiei australiene — a divinităţilor uraniene, în cadrul ceremoniilor de iniţiere. Această iniţiere, repetăm, asigură regenerarea iniţiatului, revelîndu-i totodată secrete de natură metafizică: ea îndestulează, în acelaşi timp, viaţa, forţa şi cunoaşterea. Ea demonstrează strînsa legătură care există între teofanie (deoarece, în ritualul iniţiatic, se dezvăluie adevărata natură şi adevăratul nume al divinităţii), soteriologie (deoarece, oricît de elementară ar fi, ceremonia de iniţiere asigură salvarea neofitului) şi metafizică (revelaţiile cu privire la principiul şi originea Universului, originea neamului omenesc etc.). Iar în centrul ceremoniei secrete se află divinitatea uraniană, aceeaşi divinitate care a făcut cîndva Universul, a creat omul şi a coborît pe pămînt, ca să instaureze cultura şi riturile de iniţiere.

Această prerogativă a divinităţilor uraniene de a fi, originar, nu numai creatoare şi atotputernice, dar şi clarvăzătoare, „înţelepte" prin excelenţă, explică transformarea lor, în anumite religii, în figuri divine abstracte, în concepte personificate, prin care se explică Universul sau se identifică realitatea absolută. Iho, Zeul ceresc din Noua Zeelandă şi Tahiti, revelat numai iniţiaţilor în doctrinele sacerdotale esoterice, este mai degrabă un concept filozofic, decît o divinitate propriu-zisă (R. Pettazzoni, p. 174). Alţi zei uranieni — Nzambi ai populaţiilor bantu, de pildă, Sussistinako la americanii sia — sînt asexuaţi; fenomen de abstractizare care denotă transformarea divinităţii în principiu metafizic. Într-adevăr, Awonawilona al indienilor zuni este înfăţişat ca lipsit de orice trăsătură personală, putînd fi considerat, la fel de bine, şi feminin, dar şi masculin (Lang îl numea „He-She")[1].

Aceşti zei cereşti supremi au putut fi transformaţi în concepte filozofice, deoarece însăşi hierofania uraniană se putea transfor-

1 Nu trebuie totuşi uitat că androginia este un caracter primar al divinităţii; ea reprezintă o formulă (aproximativă, precum cele mai multe formule mitice) a „totalităţii", a „integrării contrariilor", a lui *coincidentia oppositorum* (par. 159).

ma într-o revelaţie metafizică; aceasta, deoarece însăşi contemplarea Cerului permitea, pe lîngă revelarea precarităţii omului şi a caracterului transcendent al divinităţii, şi revelaţia *sacralităţii cunoaşterii*, a „forţei" spirituale. Nicăieri mai desăvîrşit ca în faţa cerului diurn sau a bolţii înstelate, nu se putea descoperi mai bine originea divină şi valoarea sacră a cunoaşterii, atotputernicia Celui care *vede* şi *înţelege*, a Celui care „ştie" deoarece se află pretutindeni, vede totul, a făcut şi controlează totul. Desigur, pentru mentalitatea modernă, asemenea divinităţi cu un contur mitic neprecis — Iho, Brahman etc. — par abstracte şi sîntem înclinaţi să le asemănăm mai degrabă cu un concept filozofic decît cu o divinitate propriu-zisă. Dar nu trebuie să uităm că, pentru omul primitiv, pentru omul care le-a plăsmuit, *cunoştinţele, cunoaşterea* erau — şi au rămas — epifanii ale „puterii", ale „forţei sacre". Cel ce vede şi ştie totul, *poate* şi *este* totul. Uneori, o asemenea Fiinţă supremă de origine uraniană devine temeiul Universului, autorul şi controlorul ritmurilor cosmice, tinzînd să coincidă fie cu principiul sau substanţa metafizică a Universului, fie cu Legea, cu ceea ce este etern şi universal în fenomenele trecătoare, în devenire. Legea pe care zeii înşişi nu o pot anula.

18. Zei ai Cerului la populaţiile arctice şi central-asiatice. — Trecînd de la religiile populaţiilor „primitive" la religiile zise politeiste, principala diferenţă pe care o întîlnim este legată de propria lor „istorie". Evident, „istoria" a modificat şi teofaniile primitive; nici unul dintre zeii cereşti ai populaţiilor primitive nu este „pur", nu reprezintă o formă aurorală. „Formele" lor s-au modificat, fie datorită influenţelor exterioare, fie, pur şi simplu, datorită prezenţei lor într-o tradiţie umană. În religiile aşa-zis politeiste, istoria a avut cu totul altă intensitate. Concepţiile religioase, ca şi întreaga viaţă spirituală şi mentală a acestor popoare creatoare de istorie au suferit influenţe, simbioze, conversiuni şi eclipse. „Formele" divine, asemenea celorlalte „forme" produse de aceste civilizaţii, trădează în structura lor nenumărate componente. Din fericire, atît viaţa religioasă cît şi creaţiile cărora ea le-a dat naştere sînt dominate de ceea ce am putea numi „tendinţa către arhetip". Şi oricît de multiple şi variate ar fi componentele care intră într-o creaţie religioasă (adică într-o formă divină, rit, mit, cult), expresia lor tinde să revină continuu la arhetip. Astfel, în cursul examenului nostru sumar al unor divinităţi celeste ale religiilor politeiste, ne vom putea dispensa de cunoaşterea „istoriei" fiecăreia în parte, pentru a le putea înţelege

structura şi destinul: aceasta deoarece, fiecare dintre ele, în pofida „istoriei" care o precede, tinde să regăsească „forma" originară, să revină la arhetip. Aceasta nu înseamnă totuşi că figurile acestor divinităţi cereşti sînt simple sau că am putea împinge foarte departe procesul lor de simplificare.

Cel dintîi element nou pe care-l prezintă aceste divinităţi faţă de figurile de care ne-am ocupat în paragrafele precedente este *suveranitatea*. Teofania nu se reduce numai la realităţile uraniene şi meteorologice, *puterea* lor nu se manifestă numai prin creaţia cosmică. Ele devin „stăpînii", suveranii universali. De aceea în religiile aşa-zise politeiste nu se poate vorbi întotdeauna de zei ai Cerului fără a se ţine seama de acest element nou care este suveranitatea; cu toate că derivă din prerogativele cereşti, el constituie în sinea lui o nouă valorizare religioasă a „puterii" şi tinde să modifice simţitor profilul divinităţii.

Să începem rapidul nostru expozeu cu divinităţile supreme cereşti adorate de populaţiile arctice şi de popoarele nomade din nordul şi centrul Asiei. Samoiezii adoră pe Num, divinitate ce locuieşte în cer (sau în al şaptelea cer) şi al cărei nume înseamnă „cer" (A. Castren, *Reisen im Norden*, p. 231, sq.). Ar fi însă inexact să-l identificăm cu cerul material, căci, aşa cum remarcă W. Schmidt (*Ursprung*, III, p. 357), samoiezii îl consideră pe Num ca fiind, deopotrivă, marea şi pămîntul, adică *Universul* întreg. La koriaci, divinitatea supremă este numită „Unul Cel de sus", „Stăpînul înaltului", „Supraveghetorul", „Cel ce există", „Puterea", „Lumea". Ainuii îl cunosc drept „Căpetenia divină a cerului", „Zeul ceresc", „Creatorul divin al lumilor", „Protectorul" etc., dar şi drept *Kamui*, adică „Cer" (J. Batchelor, *The Ainu*, p. 248 sq., 258 sq.). Divinitatea supremă a koriacilor locuieşte în „satul din cer". Eschimoşii centrali cred că divinitatea lor supremă locuieşte în cer; ei o numesc „Fiinţă celestă" (cf. W. Schmidt, III, p. 345). Fără îndoială, aceste nume şi atribuţii nu epuizează personalitatea zeului suprem al populaţiilor arctice. El se arată, înainte de toate, un zeu atotputernic, adesea unic şi stăpîn al Universului. Dar structura celestă a teofaniilor sale e vădită şi arhaică, şi, asemenea divinităţilor cereşti ale „primitivilor", acest zeu suprem împarte cu zeii inferiori şi cu spiritele viaţa religioasă a populaţiilor arctice. Uneori, acestea i se adresează numai atunci cînd rugăciunile înălţate spiritelor n-au fost ascultate. Totuşi, cu prilejul sacrificiilor, i se oferă capul şi oasele lungi ale animalului sacrificat, spiritele şi divinităţile htonico-infernale neprimind decît sîngele

cald (A. Gahs, *Kopf—, Schädel— und Langknochenopfer bei Renntiervölkern*. p. 231 sq.)[1].

Numele mongol al divinităţii supreme este *tengri*, care înseamnă „cer" (f. de asemenea *tangeri* la buriaţi, *tăngere* la tătarii de pe Volga, *tingir* la beltiri, *tangara* la iacuţi şi, probabil, *tura* la ciuvaşi; U. Harva Holmberg, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völkern*, p. 141 sq.). La ceremişi, zeul suprem ceresc se numeşte *Jumē*, la origine „Cer" (U. Holmberg, *Relig. d. Tscheremisseen*, p. 63). Numele cel mai frecvent la ostiaci şi la voguli este *Num-Turem*, „Turem cel înalt" sau „Turem care locuieşte sus" (R. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*. II, p. 250). Mai spre sud, la ostiacii irtîş, numele divinităţii cereşti e derivat din *sănke*, al cărui sens originar este „luminos, strălucitor, lumină" (R. F. Karjalainen, II, p. 260); de ex. *Num-sănke* („*Sănke cel de sus*"), *Jem-sănke* („Sănke cel bun") etc.[2]

Alte titluri şi epitete ale Zeului cerului îi completează natura şi funcţiile. Beltirii îşi adresează rugăciunile „Prea milostivului Khan" (*Kaira-Kān*) şi „conducătorului" (*cajan*; U. Harva, *Rel. Vorst.*, p. 144). Tătarii din Minussinsk numesc zeul suprem „Creatorul Pămîntului" (*căr cajany*; p. 149), iacuţii, „Înţeleptul Stăpîn Creator" (*urūn ajī tojon*) sau „Stăpînul prea înalt" (*ar tojon*), tătarii din Altai, „Cel Mare" (*ülgăn*, *ülgen*) sau „Cel foarte mare" (*bai ülgăn*), iar în invocaţiile lor, „Lumină albă" (*ak ajas*; cf. în limba ostiacă, *sănke*) şi „Khan prealuminat" (*ajas kan*, *ib.* p. 154). Ostiacii şi vogulii adaugă numelui *tūrem* epitetele „mare", „luminos", „auriu", „alb", „prea înalt". „Domnul Stăpîn, Tatăl meu", „lumină bună aurie de sus" etc. (R. F. Karjalainen II, p. 250 sq.) În rugăciuni şi texte literare, zeul cerului este adesea numit „Tată" (U. Harva, p. 284).

Simpla enumerare a acestor nume şi titluri pune în evidenţă caracterul ceresc, suveran şi creator al divinităţii supreme uralo-

---

1 Astfel, de pildă, jurak-samoiezii sacrifică pe înălţimi, în cinstea zeului ceresc Num, un ren alb (*op. cit.*, p. 238), tunguşii aduc în acelaşi mod ofrandă „Spiritului Cerului", Buga (p. 243) etc. La koriaci, ciucci şi eschimoşi, vechiul cult al zeului ceresc este amestecat cu elemente totemist-animiste şi matriarhale, pe care gahii le consideră secundare (p. 261).

2 Kai Donner a încercat să explice *Num* prin soghdianul *nom* „lege" (cf. greceşte *nomos*), denumire ce ar fi fost purtată de populaţiile Asiei centrale — în timpul supremaţiei uigure — pînă în Nordul extrem. Admiţînd că ar fi confirmată (ceea ce nu este cazul, v. bilbliografia), această etimologie n-ar putea dovedi decît un împrumut lexical, concepţia despre un zeu ceresc suprem fiind autohtonă în toate religiile arctice şi nord-asiatice.

altaice. Locuinţa lui e în Cer (cf. R. F. Karjalainen, II, p. 257), într-al şaptelea, al nouălea sau al şaisprezecelea cer (*Bai ülgen*; cf. par. 33). Tronul său se află în punctul cel mai înalt al cerului sau în vîrful muntelui cosmic (par. 143). Tătarii abakan vorbesc de asemenea despre „Bolta" zeului ceresc, buriaţii despre „casa strălucitoare de aur şi argint", iar altaii de un „Palat" (*örgö*) cu o „Poartă de aur" şi un „Tron de aur" (U. Harva, *Relig. Vorst.*, p. 154). Zeul are fii şi fiice (*ib.*, p. 156 sq.) şi este înconjurat de slujitori şi mesageri pe care şamanul îi întîlneşte în urcarea sa extatică la cer. (Unul din aceştia, *jajyk*, locuieşte pe pămînt şi îndeplineşte rolul de intermediar între *ülgän* şi oameni; celălalt, *suila*, observă purtarea oamenilor şi-l informează pe Stăpîn, *ib.* p. 155 sq.). Nu vom întîlni însă la urato-altaici mitul hierogamiei, deşi buriaţii numesc, în invocaţiile lor, cerul „Tată" şi pămîntul „Mamă" (*ib.*, p. 152).

Zeul suprem ceresc este creatorul pămîntului şi al omului. El este „făuritorul tuturor lucrurilor " şi „Tată". El a creat lucrurile văzute şi nevăzute şi tot el face să rodească pămîntul (U. Harva, p. 144; R. F. Karjalainen, p. 262). La voguli, Numi-tarem nu e numai creatorul, ci şi civilizatorul omenirii, cel care îi învaţă pe oameni cum să pescuiască etc. (R. F. Karjalainen, p. 254). Ideea de creaţie este strîns legată de aceea de normă cosmică. Cerul e arhetipul ordinii universale. Zeul ceresc garantează atît perenitatea şi intangibilitatea ritmurilor cosmice, cît şi buna rînduială a societăţilor umane. El este „Khan", „Conducător", „Stăpîn", adică suveran universal. De aceea poruncile lui trebuie respectate (în titlurile zeului noţiunea de „ordin", „cel care ordonă" este evidentă, cf. U. Harva, p. 144). Mongolii cred că Cerul vede tot şi, atunci cînd fac un jurămînt, proclamă: „Să ştie Cerul" sau „Să vadă Cerul!" (*ibid.*, p. 150). În semnele cerului (comete, secetă etc.) ei desluşesc revelaţiile şi poruncile divine. Creator, atoatevăzător şi ştiutor, paznic al legilor, Zeul ceresc este cosmocrat; el nu domneşte totuşi direct, ci, atunci cînd apar organisme politice, cîrmuieşte prin reprezentanţii săi tereştri, hanii.

În scrisoarea pe care Mangu-Han a trimis-o regelui Franţei, prin Ruysbroeck, se găseşte cea mai clară profesiune de credinţă a rasei mongole: „Aceasta este porunca Zeului etern: în cer nu există decît un singur Zeu etern, şi un singur stăpîn va fi şi pe pămînt, Genghis-Han, Fiul Zeului!" Iar sigiliul lui Genghis-Han poartă următoarea inscripţie: „Un Zeu în cer şi Hanul pe pămînt! Sigiliul Stăpînului pămîntului." Această concepţie a monarhului universal, fiu sau reprezentant al suveranului ceresc pe pămînt, se întîlneşte şi la chinezi (de asemenea, la unele populaţii poline-

ziene). În vechile texte chineze, Zeul cerului avea două nume: Tian („Cer" şi „Zeu al cerului") şi Shang-Di („Domnul Înalt" sau „Suveran care locuieşte sus"). Cerul reglementează ordinea veşnică, el este Suveranul suprem care locuieşte în vîrful celor nouă regiuni cereşti. „Providenţă dinastică, cerul este o putere clarvăzătoare şi justiţiară. El este divinitatea jurămintelor. Oamenii jură pe lumina zilei şi a aurorei: se ia martor bolta azurie, cerul azuriu, cerul care sus străluceşte, străluceşte!" (P. Granet, *La religion des Chinois*, p. 57).

Împăratul este „Fiul Cerului", Tian Zi, reprezentantul zeului ceresc pe pămînt. Cuvîntului mongol *dzajagan* îi corespundea în chineză *tian-ming*, „ordinea cerului". Suveranul nu garantează numai buna rînduială a societăţii, ci şi rodnicia pămîntului, desfăşurarea normală a ritmurilor cosmice. Cînd are loc o catastrofă seismică sau orice altă calamitate, suveranul chinez îşi mărturiseşte păcatele şi se consacră unor practici de purificare. În *Shi Jing*, regele se plînge în timpul unei secete cumplite: „De ce crimă sîntem oare acum învinuiţi, de a dezlănţuit cerul moartea şi chinul?... De-ar putea cădea doar asupra mea această distrugere şi ruină a ţării!" Căci Împăratul este „Omul unic", reprezentantul ordinii cosmice şi păzitorul legilor.

Ansamblul Cer-Creator-Suveran universal, garant al ordinii cosmice şi al continuităţii vieţii pe pămînt, este completat de nota specifică divinităţilor cereşti, pasivitatea. În marile organisme politice (China, imperiile mongole) eficienţa zeului ceresc este sporită prin mitul suveranităţii şi prin însăşi prezenţa imperiului. Dar cînd „istoria" nu intervine, divinitatea supremă a uralo-altaicilor tinde să devină, în conştiinţa adoratorilor săi, pasivă şi îndepărtată. Pentru unele populaţii siberiene şi central-asiatice, zeul cerului este atît de departe, încît nu se mai interesează de faptele oamenilor. Astfel, *Buga* („Cer", „Lume") al tunguşilor ştie tot, dar nu se amestecă în treburile oamenilor, nici măcar nu-i pedepseşte pe cei răi. *Urün ajïtoion* sau *aibït aga* (Aga „Tată") al iakuţilor locuieşte în al şaptelea cer pe un tron de marmură albă, stăpîneşte totul, dar nu face decît binele (adică nu pedepseşte). Tunguşii din regiunea Turuceansk cred că Zeul Cerului aduce uneori norocul, alteori nenorocul, dar mărturisesc că nu înţeleg după ce criteriu se poartă astfel (Harva, *Relig. Vorst.*, p. 151).

În general însă, se poate spune că zeul suprem ceesc al populaţiilor uralo-altaice păstrează, mai bine decît cel al altor rase, caracterele sale primordiale. Nu cunoaşte hierogamia şi nu se transformă în zeu al furtunii şi al tunetului. (Uralo-altaicii îşi reprezintă tunetul sub forma unei păsări, ca în mitologiile Americii

de Nord, dar nu-i oferă sacrificii; U. Harva; *ibid.*, p. 205 sq.) Este venerat, i se adresează rugăciuni pentru obţinerea hranei (cf. *Nūmi tārem*, R. F. Karjalainen, II, p. 255), se bucură de un cult propriu-zis, fără să fie totuşi reprezentat prin imagini (*ib.*, p. 280), şi i se sacrifică mai ales cîini şi reni albi (*ib.*, p. 273). Dar nu se poate spune că întreaga viaţă religioasă e dominată de credinţa în divinitatea celestă; o serie întreagă de rituri, credinţe şi superstiţii o ignoră cu desăvîrşire.

19. Mesopotamia. — Termenul sumerian pentru divinitate, *dingir*[1], avea ca semnificaţie primară o epifanie celestă: „clar, strălucitor" (*dingir* era tradus în limba akkadiană prin *ellu*, „clar, strălucitor"). Ideograma care exprima cuvîntul „divinitate" (pronunţat *dingir*) era identică cu cea prin care se exprima cuvîntul desemnînd „aer" (pronunţat, în acest ultim caz, *ana, anu*). La origine, acest semn grafic era o hieroglifă reprezentînd o stea. Pronunţată *an(a), an(u)* hieroglifa semnifică transcendenţa spaţială propriu-zisă: „înalt, a fi înalt".

Acelaşi semn *an* serveşte şi pentru a exprima „cerul ploios" şi, prin extensiune, ploaia. Intuirea divinităţii ca atare (*dingir*) era astfel structurată pe hierofaniile celeste („înalt", „clar", „strălucitor", „cer", „ploaie"). Destul de timpuriu aceste hierofanii s-au detaşat de intuirea divinităţii ca atare (*dingir*) şi s-au concentrat în jurul unei divinităţi personificate: Anu, care exprimă „cerul" prin propriul său nume şi a cărei apariţie în istorie poate fi situată înainte de al IV-lea mileniu. De origine sumeriană, Anu a devenit căpetenia panteonului babilonian. Dar, asemenea celorlalţi zei cereşti, Anu a încetat cu timpul să joace un rol de primă importanţă. Cel puţin în epoca istorică, este un zeu oarecum abstract.

1 Fr. Hommels a pus în raport sumerianul *dingir*, „Zeu", „strălucitor", cu turco-mongolul *tengri*, „Cer", „Zeu". La rîndu său, P. A. Barion consideră că zeul ceresc Anu a fost adus — spre sfîrşitul timpurilor preistorice — din Asia Centrală în Mesopotamia (*Semitic and Hamitic Origins*, Philadelphia, 1934, p. 245, 369). Efectiv, se pot discerne, chiar în mileniul al IV-lea, anumite contacte între culturile paleo-orientale (Elam) şi culturile „caspiene" şi altaice (i. e. proto-turcii; a se vedea în bibliografie studiile lui M. Ebert, G. Hermes, W. Amschler, W. Koppers, E. Erzfeld). Însă aportul propriu al fiecăreia din aceste culturi preistorice rămîne încă destul de imprecis. Pe de altă parte, deja în al III-lea mileniu putem urmări influenţele orientale pînă în nordul Rusiei (cf. lucrările lui Tallgren). Oricum, este cert că: 1) zeul Cerului aparţine straturilor proto-turce celor mai arhaice, 2) asemănările cu zeul ceresc indo-european sînt destul de izbitoare şi 3) în general, structura religiozităţii indo-europenilor se apropie de aceea a proto-turcilor mai mult decît de religia oricărui alt popor paleo-oriental sau mediteranean.

Cultul lui nu e prea răspîndit (M. Jastrow, *Die Religion Babyloniens u. Assyriens*, I. p. 84); este destul de rar invocat în textele religioase şi nu figurează printre numele teofore (G. Furlani, *La religione babiloneseassira*, I, p. 110). Nu este un zeu creator, ca Marduk. Nu se cunoaşte nici o statuie a lui Anu (*ib.*, p. 115), ceea ce pare să confirme inactualitatea lui în cultul şi viaţa religioasă babiloniană a timpurilor istorice.

Locuinţa lui Anu este, fireşte, în cer. Palatul lui, situat în punctul cel mai înalt al bolţii, nu este atins de apele potopului (*Epopée de Gilgamesh*, XII, p. 155). Acolo, ca şi în Olimpul mitologiei elene, îl vizitează zeii.

Templul lui din Uruk se numea *E-an-na*, „Casa cerului". În cer, Anu şade pe tron, investit cu toate atributele suveranităţii: sceptrul, diadema, tichia, varga (E. Dhorme, *Religion*, p. 67). Este Suveranul prin excelenţă, iar însemnele regalităţii sale constituie izvorul şi justificarea autorităţii monarhice; simbolic, regele îşi trage puterea direct de la Anu (v. Labat, *La caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris, 1939, spec. p. 30 sq.).

De aceea doar suveranii îl invocă, iar nu oamenii de rînd. El este „Tatăl Zeilor" (*abū ilāni*) şi „Regele Zeilor". Este numit „Părinte" (Cod. Hammurabi, p. 42, 46) mai degrabă în sens de autoritate suverană decît în sens familiar.

În codul lui Hammurabi el este invocat ca „rege al anunnakilor" şi calificativele sale cele mai frecvente sînt: *il shamē*, „zeu al Cerului", *ab shamē*, „Părinte al Cerurilor", *shar shamē*, „rege al Cerurilor". Regalitatea însăşi coboară din Cer (cf. E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 46, 47).

Stelele alcătuiesc armata lui (E. Dhorme, *Religion*, p. 68), căci Anu, ca suveran universal, este un zeu războinic (cf. „Domnul oştilor", în Biblie). Principala lui sărbătoare coincide cu începutul Anului Nou, deci cu comemorarea creaţiei lumii (par. 153). Însă cu timpul, sărbătoarea Anului Nou a fost închinată lui Marduk, zeu mai tînăr (ascensiunea lui datează din timpul lui Hammurabi, aprox. 2150 a. Cr.), mai dinamic (se luptă cu monstrul marin Tiamat şi îl ucide) şi, mai ales, zeu creator (Marduk a creat lumea din trupul lui Tiamat). Această substituire în sărbătoarea principală a lui Anu corespunde promovării lui Enlil-Bel, divinitate a cerului furtunii, care aduce ploaie şi fertilizează, la rangul de zeu suprem babilonian (par. 27). Consecinţele acestor substituiri prin divinităţi dinamice, creatoare şi accesibile, ni se vor dezvălui mai clar în paginile ce urmează.

20. Dyaus, Varuṇa. — Nu vom intra aici în discuţia privitoare la *Diēus, ipoteticul zeu al cerului luminos, comun tuturor triburilor ariene. Este însă sigur că atît indianul Dyaus, italicul Jupiter, elenul Zeus, cît şi zeul germanic Tyr-zio sînt forme istorice evoluate ale acestei divinităţi cereşti primordiale şi că ele dezvăluie, prin chiar numele lor, binomul originar „lumină (zi)" — „sacru" (cf. skr. *div* „a străluci", „zi"; *dyaus*, „cer", „zi" *dios, dies; deivos, divus*). Numele acestor divinităţi supreme indo-ariene trădează organica lor legătură cu cerul senin, strălucitor. Aceasta nu înseamnă însă, aşa cum cred mulţi savanţi (cf. de ex. A. Nehring, *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat*, p. 195, sq.), că orice manifestare meteorologică — furtună, trăsnet, tunet — era absentă în intuiţia originarului *Diēus. Cei mai primitivi zei ai cerului (de pildă: Baiam, Daramulun etc., cf. par. 12) controlau fenomenele meteorologice şi aveau drept atribut principal trăsnetul. Simplul fapt că *numele* zeului arian al cerului accentuează caracterul lui *strălucitor* şi *senin* nu exclude celelalte teofanii uraniene (uraganele, ploaia) din personalitatea lui *Diēus. Este adevărat că, aşa cum vom vedea în continuare (par. 26), o bună parte din aceste divinităţi ale cerului s-au „specializat" şi au devenit divinităţi ale furtunii şi ale rodniciei. Aceste specializări ulterioare se explică însă prin procese bine cunoscute în istoria religiilor (tendinţa către concret; transformarea ideii de „creaţie" în cea de „fecunditate" etc.) şi, oricum, ele nu interzic coexistenţa funcţiilor meteorologice în intuirea unui zeu al cerului strălucitor.

Formele *istorice* ale divinităţilor cereşti indo-ariene cu greu ar putea fi reduse la o teofanie, sau la o serie de teofanii uraniene. Personalitatea lor este mai bogată, funcţiile lor mai complexe. Sacralitatea pe care ele o concentrează şi o controlează se dezvăluie a fi distribuită în zone multiple, şi aceste zone nu au întotdeauna o structură cosmică. Un element hotărîtor în profilul tuturor acestor divinităţi este *suveranitatea* lor; iar prestigiile suveranităţii nu pot fi explicate în întregime prin sacralitatea celestă. Iată, de pildă, cazul zeului indo-arian al cerului. Dyaus apare foarte rar în Vede şi în literatura postvedică sub forma unei divinităţi propriu-zise (A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, p.392), numele lui fiind de obicei folosit pentru denumirea „cerului" sau a „zilei" (*dyavi dyavi*: „de la zi la zi"). Dyaus s-a bucurat desigur, cîndva, de autonomia unei adevărate divinităţi, şi anumite urme ni s-au păstrat în textele vedice: perechea Dyāvāpṛthivī „Cerul şi Pămîntul", (*Ṛg Veda*, I, p. 160), invocaţia adresată „Cerului Tată"

(*Atharva Veda*, VI, 4, 3), către „Cerul care ştie totul" (*A. V.*, I, 32, 4). Hierogamia, omniştiinţa, creativitatea sînt atributele specifice unei autentice divinităţi cereşti. Dyaus a suferit însă un proces de specializare „naturistă"; adică, el încetează de a mai fi revelatorul sacralităţii uraniene pentru a deveni o expresie lexicală care desemnează *fenomenele diurne uraniene* („cer", „zi"). Este şi aceasta un rezultat al „pasivităţii" sale; sacrul se retrage din fenomenele cosmice şi termenii care serveau la denumirea acestei sacralităţi sfîrşesc prin a deveni termeni profani; divinitatea Cerului lasă locul unui cuvînt care exprimă „cerul" şi „fenomenul diurn". Dar această laicizare a lui Dyaus nu înseamnă abolirea sau slăbirea teofaniei cereşti, ci pur şi simplu înlocuirea lui Dyaus cu o altă divinitate. „Naturalizîndu-se", încetînd de a mai exprima *sacrul* ceresc, Dyaus încetează de a mai îndeplini funcţia unui zeu suprem uranian.

Procesul acesta a avut loc foarte de timpuriu, deoarece încă de la începutul epocii vedice locul lui Dyaus a fost ocupat de un alt zeu, Varuṇa (*u-ru-va-na* în inscripţiile de la Boghazkeui sec. XIV-lea a. Cr.), care a păstrat cu destulă fermitate atributele uraniene, dar care totuşi nu poate fi redus cu exclusivitate la o divinitate a cerului. Este cert faptul că Varuṇa este *viśva-darśata*, „văzut de pretutindeni" (*Ṛg Veda*, 8, 41, 3), că el „a separat cele două lumi" (*R. V.* 7, 86, 1), că vîntul e răsuflarea lui (*R. V.* 7, 87, 2), că, împreună cu Mitra, este venerat ca „cei doi puternici şi sublimi stăpîni ai cerului", care „cu norii felurit zugrăviţi se arată în primul bubuit al tunetului şi fac să plouă cerul printr-un miracol divin", care „desfăşoară în cer opera lor miraculoasă" (*R. V.* 5, 63, 2-5) etc. De timpuriu, Varuṇa dobîndeşte caractere lunare (A. Hillebrandt, *Ved. Myth.*, III, p. 1 sq.) şi pluviale, încît devine, cu vremea, o divinitate a oceanului (cf. bogate referinţe în J. J. Meyer, *Trilogie*, III, p. 206 sq., p. 269 sq.). Aceste două metamorfoze ar putea fi explicate pornind de la structura sa uraniană originară. Substituirea divinităţilor lunare sau, în general, fuziunea elementelor lunare cu figurile divine primordiale este un fenomen frecvent în istoria religiilor. Ritmurile lunare comandă ploile şi apele; privilegiul pluvial al divinităţilor uraniene trece astfel asupra divinităţilor lunare.

Tot prin originara sa structură uranică se pot explica şi alte funcţii şi prestigii ale lui Varuṇa; de pildă atotştiinţa lui. „Din cer coboară iscoadele sale, cu mii de ochi iscodesc pe pămînt. Regele Varuṇa vede totul ... El a numărat şi de cîte ori clipesc ochii oamenilor ..." (*A. V.* 4, 16, 2–7). Varuṇa este atotştiutor şi infailibil, „el cunoaşte urma păsărilor care zboară în aer ..., cunoaşte dru-

mul vîntului... şi el, atoateştiutorul, iscodeşte toate tainele, toate acţiunile şi intenţiile..." (*R. V.*, I, 25, 7 sq.). Împreună cu Mitra, aşează iscoade în plante şi în case, deoarece aceşti zei nu închid niciodată ochii (*R. V.* 7, 61, 3). Varuṇa este *sahasrākṣa*, „cu mii de ochi" (*R. V.*, 7, 34, 10), formulă mitică a stelelor, metaforă care desemnează, cel puţin originar, o divinitate uraniană (cf. R. Pettazzoni, *Le corps parsemé d'yeux*, „Zalmoxis", I, p. 1 sq.). Varuṇa nu este singurul care are „mii de ochi", ci şi Indra şi Vāyu (*R. V.* I, 23, 3), Agni (*R. V.*, I, 79, 12), Puruṣa (*R. V.*, 10, 90, 1). Se poate stabili o legătură între primii doi şi regiunile uraniene (furtună, vînturi), dar Agni este zeul focului, cît despre Puruṣa, el este macranthropul mitic. Calitatea lor de-a avea mii de ochi nu se datoreşte prestigiilor lor cereşti, ci faptului că, în imnurile ce le sînt adresate, au fost consideraţi zei atotştiutori şi atotputernici, adică suverani.

21. Varuṇa şi Suveranitatea. — Într-adevăr, pentru a reveni la întrebarea dacă Varuṇa poate fi considerat în exclusivitate o divinitate uraniană, în textele vedice accentul nu cade întotdeauna pe caracterele cereşti ale lui Varuṇa, ci şi pe calitatea lui de Suveran. „Cu adevărat, Varuṇa este Kṣatra prin excelenţă"(*Śatapatha Brāhmaṇa*, II, 5, 2, 34; cf. *Maitr*. I, 6, 11), iar H. Güntert (*Der arische Weltkönig, p. 97 sq.*) şi G. *Dumézil* (*Ouranos-Varuṇa*, p. 39 sq.) au pus în lumină, prin soluţii reuşite, acest caracter fundamental al lui Varuṇa. Credincioşii se simt „asemenea" robilor în prezenţa lui Varuṇa (R. V. , I, 25, 1) şi atitudinea umilă este un caracter exclusiv al cultului acestui zeu (cf. B. Geiger, *Die Amesa Spenta*, p. 154, 157). Fiind Suveranul universal, Varuṇa este păzitorul normelor şi ordinii cosmice. De aceea el „vede" totul şi nici un păcat nu-i scapă, oricît de ascuns ar fi; lui i se adresează omul care se simte nedreptăţit, întrebîndu-l ce greşeli a comis, cu ce l-a putut ofensa (de pildă *R. V.* 7, 86; *A. V.* 4, 16, etc.). El e garantul contractelor încheiate între oameni, „legîndu-i" prin jurămintele lor. Pe cel pe care vrea să-l piardă, Varuṇa îl „leagă"; oamenii se tem de „mrejele" lui Varuṇa (*R. V.* , 24, 15), acele legături care-i paralizează şi îi vlăguieşte. Varuṇa e divinitatea care „leagă", privilegiu pe care îl au şi alţi zei (par. 23) şi care trădează capacităţile sale magice, posesiunea puterii de ordin spiritual, a puterii prin excelenţă regale.

Chiar şi numele lui Varuṇa pare a se explica prin această însuşire de a lega; căci, renunţîndu-se la etimologia *var-(vṛṇoti)* „a acoperi", „a închide" (care punea în evidenţă caracterul său uranian), astăzi este urmată interpretarea propusă de H. Petersson

şi acceptată de H. Güntert (p. 144) şi G. Dumézil (p. 49) de a-l deriva de la rădăcina indo-europeană *uer* „ a lega" (Sk. *varatrā* „curea, frînghie"; leț. *wéru, wert,* „ a înşira, a broda"; ruseşte *verenița* „ şir întrerupt"). Varuṇa este întotdeauna înfăţişat cu o frînghie în mînă (cf. A. Bergaigne, *Rel. Véd* III, p. 114; S. Lévy, *Doctrine* p. 153 sq.; Hopkins, *Epic Mythology*, p. 116 sq.) şi multe ceremonii au scopul de a dezlega oamenii „ de legăturile lui Varuṇa" (pînă şi nodurile sînt varuniene; v. G. Dumézil, p. 51 n. 1; cf. M. Eliade, *Le „dieu lieur" et le symbolisme des noeuds*, republicat în *Images et symboles*, cap. IV).

Această facultate de „a lega", chiar dacă s-a accentuat prin influențele ulterioare htoniene şi lunare suferite de Varuṇa (cf. A. Closs, *Die Religion des Semnonestammes*, p. 625 sq.), pune în evidență esența magică a suveranității acestui zeu. Completînd interpretarea lui H. Güntert (*op. cit.* , p. 120 sq.) asupra valorii magice a „legăturilor" şi a „mrejelor", G. Dumézil subliniază pe bună dreptate funcțiunea lor regală. „Varuṇa este stăpîn al *māyei* prin excelență, al prestigiului magic. Legăturile lui Varuṇa sînt de asemenea magice, după cum magică este însăşi Suveranitatea; ele sînt simbolul acelor forțe mistice deținute de conducător şi care sînt : justiția, administrația, securitatea regală şi publică; toate „puterile", Sceptrul şi legăturile, *daṇḍa* şi *pāsāḥ*, îşi împart în India, ca şi în alte părți, privilegiul de a reprezenta toate acestea" (*op. cit*, p. 53). De aceea Varuṇa prezidează ceremonia indiană a consacrării regale; *rājasūya* nu face nimic altceva, de altfel, decît să reproducă arhetipala consacrare pe care primul suveran, Varuṇa, a împlinit-o în folosul său propriu (*ibid.*, p. 42).

Ar fi deci greşit să-l considerăm pe Varuṇa în exclusivitate un zeu al cerului şi să-i explicăm personalitatea, mitul şi riturile numai prin elementele uraniene. Varuṇa, ca şi alți aşa-numiți zei ai cerului sînt figuri complexe: ei nu pot fi reduşi la epifanii „naturiste", nici limitați la funcțiuni sociale. Prestigiile suveranității au crescut şi au multiplicat prestigiile sale cereşti. Varuṇa *vede* şi *ştie* totul, căci domină Universul din locuința sa siderală: şi, de asemenea, el *poate* totul, deoarece este cosmocrat şi pedepseşte pe cei care încalcă legile, „legîndu-i" (prin boală, neputință), pentru că e păzitorul ordinii universale. Evident, în toate atribuțiile şi funcțiile sale stăruie o notă comună: caracterul senin, sacru, pasiv am spune, al „puterii" sale. El nu-şi arogă nici un drept, nu cucereşte nimic, nu luptă ca să dobîndească ceva (precum Indra, de pildă); el *este* puternic, *este* suveran, rămînînd totuşi contemplativ („un preot care frecventează adunările", *R. V.* VI, 68, 3). Varuṇa e rege, nu prin el însuşi (*svarāj*: ca Indra), el e *samrāj*, Rege

universal (*R. V.*, 7, 82, 2; A. Bergaigne, III, p. 140; G. Dumézil, p. 40). Adică, puterea îi aparţine de drept, datorită propriei sale modalităţi de-a fi; această putere îi îngăduie să acţioneze prin magie, prin „puterea spiritului", prin „cunoaştere".

Descoperim, astfel, o remarcabilă simetrie între ceea ce am putea numi „stratul ceresc" şi „stratul regal" al lui Varuṇa, care îşi corespund şi se completează unul pe altul; Cerul este transcendent şi unic, întocmai ca Suveranul Universal; tendinţa către pasivitate e manifestă la toţi zeii supremi ai cerului, care trăiesc în regiunile superioare, departe de om şi oarecum indiferenţi la nevoile lui cotidiene. Regăsim această pasivitate a Figurilor supreme cereşti primitive şi la Varuṇa: este natura sa *contemplativă*, facultatea sa de a acţiona nu prin mijloace fizice ca Indra, ci prin forţe magice, spirituale. Aceeaşi simetrie o aflăm între atributele divinităţilor cereşti ale „primitivilor" şi cele ale Suveranului universal: şi unul, şi celălalt garantează ordinea şi fecunditatea Naturii prin simpla respectare a legilor; ploaia asigură fertilitatea, dar încălcarea legilor, „păcatele", primejduieşte funcţionarea normală a ritmurilor, ameninţînd astfel însăşi viaţa societăţii şi a Naturii. Vom vedea că nu numai în mit, ci şi în realitatea cultuală suveranul este garantul ordinii şi fecundităţii terestre. Dar trebuie să remarcăm, de pe acum, că noţiunea aceasta de suveranitate universală, exercitată exclusiv prin mijloace spirituale, magice, s-a putut preciza şi dezvolta datorită, în bună parte, *intuiţiei transcendenţei cerului*. O asemenea intuiţie, germinînd pe multiple planuri, a făcut posibilă elaborarea amplei construcţii a „suveranităţii magice". Iar, la rîndul ei, teoria „suveranităţii magice" a influenţat hotărîtor figura originară a divinităţii cereşti. Astfel că Varuṇa, cel puţin sub forma sa „istorică" (adică aşa cum e înfăţişat în documentele vedice şi postvedice), nu poate fi considerat pur şi simplu un zeu al cerului, după cum nu poate fi numit nici zeu lunar sau oceanic. El este, sau tinde a fi, *toate* aceste divinităţi laolaltă, fiind, în acelaşi timp, zeul suveran prin excelenţă.

22. Zei cereşti iranieni. — Iranienii cunoşteau, de asemenea, un zeu suprem ceresc; căci, potrivit lui Herodot (I, 131), ei se urcau „pe cei mai înalţi munţi pentru a oferi sacrificii lui Zeus, al cărui nume îl dădeau întregii întinderi circulare a cerului". Nu ştim care era numele acestui zeu ceresc primordial, în limbile iraniene. Divinitatea pe care o întîlnim în Avesta şi pe care Zarathustra a încercat s-o transfigureze, aşezînd-o în centrul reformei sale religioase, se numea Ahura Mazdā, „Domnul înţelept", „atoateştiutor". Unul din epitetele sale este *vouru cashāni*, „atoatevă-

zătorul" (H. S. Nyberg, *Die Religionen des Alten Irans*, p. 99), ceea ce trădează o structură uraniană. Însă reforma lui Zarathustra a purificat pe Ahura Mazdā de elementele sale naturiste şi mai degrabă în textele tîrzii — care reflectă o revenire la vechiul politeism iranian — se întîlnesc urmele cele mai concrete ale bătrînului zeu ceresc.

Încă de la începutul studiilor comparative, s-a văzut în Ahura Mazdā o figură corespunzătoare lui Varuṇa. Deşi această omologare a fost contestată de unii savanţi (de pildă H. Lommel, *Les anciens aryens*, p. 99 sq.), nu vedem motive serioase pentru a o abandona. Trăsăturile comune revelate acum 50 de ani de H. Oldenberg (în studiul său *Varuna und die Adityas*) se dovedesc destul de convingătoare; ca şi Varuṇa, Ahura Mazdā este „zeul suveran" (G. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, p. 82). O formulă avestică arhaică destul de frecventă este Mithra–Ahura (cf. E. Benveniste — L. Renou, *Vrtra et Vrthragna*, p. 46), unde Mithra este asociat unui Ahura care nu e încă Ahura Mazdā al timpurilor istorice, ci reaminteşte mai degrabă pe Asura prin excelenţă al textelor vedice, Varuṇa; avesticul Mithra–Ahura răspunde astfel binomului vedic Mitravaruṇa. Nu putem merge atît de departe ca J. Hertel (*Die Sonne u. Mithra im Awesta*, p. 174 sq.), H. S. Nyberg (*op. cit.*, p. 99) şi G. Widengren (*Hochgottglaube im alten Iran*, p. 94, sq.), încît să vedem în Mithra cerul nocturn, şi în Ahura Mazdā cerul diurn. Dar structura celestă este, fără îndoială, transparentă în epifania lui Ahura Mazdā. Căci el are „ca veşmînt solida boltă a cerului" (*Yasna*, 30, 5; cf. *Yasht*, 13, 2–3); el face să cadă ploaia de pretutindeni pentru hrana omului credincios şi a animalelor folositoare" (*Vidēvdāt*, 5, 20); el se numeşte „cel ce vede mult, cel ce vede mai bine, cel ce vede departe, cel ce vede cel mai bine în depărtare, cel ce iscodeşte, cel ce cunoaşte, cel ce cunoaşte mai bine" (*Yasht*, I, 12–13), „cel ce nu înşală" (*ib.* , I, 14), „cel ce ştie ... ; el este infailibil, înzestrat cu o inteligenţă infailibilă, atotştiutor" (*ib*, 12, 1). „Nu e cu putinţă să-l înşeli pe Ahura, care observă totul", spune *Yasna*, 45, 4. Ca şi ceilalţi zei ai cerului, Ahura Mazdā nu are somn şi nici un narcotic nu-l poate doborî (*Vidēvdāt*, 19, 20). De aceea nici un secret nu scapă „privirii sale strălucitoare"? (*Yasna*, 31, 13–14). Ahura Mazdā e garantul inviolabilităţii contractelor şi al respectului pentru cuvîntul dat; revelîndu-i lui Zarathustra pentru ce l-a creat pe Mithra, Ahura Mazdā spune că cel ce violează un pact (mithra = contract) atrage nenorociri asupra ţării întregi (*Yasht*, 10, 1–2). El este, aşadar, garantul bunelor raporturi contractuale dintre oameni, raporturi care asigură echilibrul forţelor cosmice şi prosperitatea generală.

Este, de asemenea, motivul pentru care Mithra este atotştiutor, motivul pentru care el are zece mii de ochi şi o mie de urechi (*Yasht*, 17, 16; cf. R. Pettazzoni, *Le corps parsemé d'yeux*, p. 9) şi, tot ca Ahura Mazdā, el este infailibil, puternic, fără somn, vigilent (*Yasht*, 10, 7); şi el este numit „cel cu neputinţă de înşelat" (*adaoyamna*) şi „atotştiutorul" (*vispō, vidva*).

Dar toate aceste atribute şi funcţiuni implică nu numai o epifanie uraniană, ci şi alte prestigii, de pildă aceea a suveranităţii (v. G. Widengren, *op. cit.*, p. 260 sq.). Ahura Mazdā vede şi ştie tot nu numai pentru că e un zeu al cerului, ci şi pentru că, în calitatea lui de suveran, este paznic al legilor şi pedepsitor al vinovaţilor; căci, suveran fiind, el trebuie să garanteze buna rînduială şi prosperitatea Naturii şi a Societăţii totodată, o singură abatere riscînd să compromită echilibrul la toate nivelurile cosmice. Starea textelor religioase iraniene — din cauza, în primul rînd, a reformei lui Zarathustra — este mult prea precară pentru a ne permite reconstituirea figurii originare a lui Ahura Mazdā ca zeu ceresc. Putem chiar să ne întrebăm dacă Ahura Mazdā a fost vreodată doar, pur şi simplu, un zeu ceresc, dacă, prin faptul că era un zeu suprem, nu era deja, concomitent, zeul destinului (G. Widengren, p. 253), arhetipul suveranului şi preotului (*ib.*, p. 386), zeul bisexuat (*ib.*, p. 251), adică dacă nu se revelase, chiar de la începutul „istoriei" sale, ca o teofanie complexă, în care elementele uraniene aveau, desigur, un rol important, dar nicidecum exclusiv.

Se cuvine să menţionăm de asemenea concepţia prezarathustriană a unui Ahura Mazdā *deus otiosus* (cf. H. Nyberg, p. 105; G. Widengren, p. 394), care nu creează direct, ci prin *spenta mainyu* (*Yasht*, 44, 7), adică prin intermediul unui „spirit bun", replică a demiurgului care însoţeşte Fiinţa supremă celestă în religiile primitive. Fenomenul este prea general pentru a nu răspunde unei tendinţe fundamentale a vieţii religioase, tendinţă asupra căreia vom mai reveni. În cazul lui Ahura Mazdā, acest fenomen a fost contracarat de reforma lui Zarathustra — tot aşa cum numeroşi reformatori religioşi (Moise, profeţii, Mahomet) i-au readus la viaţă pe vechii zei supremi cereşti, încremeniţi ca *dei otiosi* şi înlocuiţi în experienţa religioasă a maselor prin figuri divine mai concrete şi mai dinamice (zeii fecundităţii, Marile Zeiţe etc.). Însă reforma religioasă implică o cu totul altă experienţă a sacrului decît aceea cu care avem de-a face în acest context, şi studierea ei va fi reluată, mult mai profitabil, în altă parte.

23. Uranos. — În Grecia, Uranos a păstrat mai distincte caracterele lui naturiste; el *este* cerul. Hesiod ni-l înfăţişează (*Theog.* 126 sq.) apropiindu-se şi întinzîndu-se în toate părţile, cînd, „însetat de dragoste" şi aducînd cu sine noaptea, învăluie pămîntul. Această hierogamie cosmică revelează vocaţia celestă. Dar, în afară de mit, nu ne-a rămas nimic altceva de la Uranos; nici măcar o imagine. Eventualul său cult a fost uzurpat de alţi zei, în primul rînd de Zeus. Uranos confirmă şi el destinul divinităţilor supreme cereşti de a fi treptat împinse în afara actualităţii religioase, de a suferi nenumărate uzurpări, substituiri, fuzionări şi a sfîrşi prin a fi uitate. Cu desăvîrşire uitat în religie, Uranos supravieţuieşte în mitul transmis de Hesiod, mit care, oricîte implicaţii rituale ar avea, răspunde totuşi dorinţei de a cunoaşte originea lucrurilor. Într-adevăr, la început a fost, dacă nu doar Cerul, cel puţin perechea divină Cer–Pămînt".[1] Din această neistovită hierogamie au luat naştere primii zei (Okeanos, Hyperion, Theia, Themis, Phoebe, Cronos etc.), ciclopii şi alte făpturi monstruoase. Uranos era prin excelenţă Masculul fecundator, aşa cum erau toţi zeii cerului, cum era, de pildă, Dyaus (numit *suretaḥ* „cel cu bună sămînţă", *R. V.*, 4, 17, 4; din a cărui îmbrăţişare cu soţia sa divină Pṛthivī s-au născut oamenii şi zeii; cf. *R. V.*, I, 106, 3 ; 159, 1; 185, 4; 4, 56, 2 etc.).

Dar, spre deosebire de ceilalţi zei cereşti, Uranos are o fecunditate primejdioasă. Creaturile lui nu sînt asemenea formelor care populează astăzi pămîntul, ci nişte monştri (cu o sută de braţe, 50 de ochi, statură imensă etc.). Şi „urîndu-i încă din prima zi" (Hesiod), Uranos îi ascundea în trupul Pămîntului (Geea), care suferea şi gemea. Încurajat de Geea, ultimul dintre copii, Cronos, aşteaptă ca tatăl său să se apropie de pămînt, cum făcea la căderea fiecărei nopţi, îi taie organul generator şi-l azvîrle în mare. Mutilarea lui Uranos pune capăt creaţiilor sale monstruoase şi, în acelaşi timp, suveranităţii lui. Cum a arătat G. Dumézil (*Ouranos–Varuṇa*), acest mit îşi are corespondenţa în mitul impotenţei lui Varuṇa şi în ritualul investiturii suveranului în India. Vom reveni, într-un alt context asupra complexului de „primejdii ale suveranităţii"; ceea ce însă trebuie observat de pe acum este sensul esenţial al celor două mituri, ca şi ritualul ce le corespunde (controlul şi asigurarea fecundităţii). De asemenea, remarcabilă este simetria între cele două suveranităţi, a lui Varuṇa şi a lui Uranos; cu toată evoluţia în sens naturist a lui Uranos, el „a fost

1 În mitul lui Hesiod, Pămîntul — Geea — naşte pe Uranos; urmă a religiei telurice a substratului preelenic.

primul suveran al Universului" (Appollodor, *Biblioth.* , I, 1); fiica lui întîi născută se numea Basileia (Diodor, 3, 57). Întocmai cum Varuṇa este prin excelenţă divinitatea care „leagă", Uranos îşi „leagă" şi el „copiii", ascunzîndu-i unul după altul în corpul Geei. Varuṇa „ia sufletul" fiului său Bhṛgu şi îl trimite în lumea subpămînteană, ca să înveţe. (*Jaiminiya Br.* , I, 44; S. Levy, *Doctrine,* p. 100 sq.; G. Dumézil, p. 55). Cît despre Ciclopi, Uranos îi înlănţuie şi-i azvîrle în „Tartar" (Apollodor, *Biblioth.* I, 1, 2). Succesorul său la suveranitatea universală, Cronos, îşi „înlănţuie" adversarii, iar orficii îl investesc şi pe Zeus cu aceeaşi magie.

Ceea ce-l deosebeşte pe Uranos de ceilalţi zei cereşti este fecunditatea sa monstruoasă şi ura pe care o nutrea împotriva propriilor sale creaturi. Toţi zeii cereşti sînt creatori; ei făuresc lumea, zeii, fiinţele vii. „Fecunditatea" este numai o specializare a vocaţiei lor esenţiale de creatori. „Sfîntul Cer e însetat să pătrundă trupul Pămîntului", amintea Eschil într-una din tragediile sale pierdute azi, *Danaidele* (Nauck, frg. 44). De aceea, zeii cereşti ai religiilor indo-mediteraneene sînt identificaţi, într-un fel sau altul cu taurul. *Ṛg Veda* numeşte pe Dyaus „taur" (cf. I, 160, 3; 5, 36, 5; 5, 58, 6 etc.) şi vom vedea că majoritatea zeilor cereşti egeeano—orientali se bucură de acelaşi prestigiu. Dar, în cazul lui Uranos, această fecunditate e primejdioasă. Cum bine a remarcat P. Mazon, în comentariul său la *Theogonia* lui Hesiod (col. Budé, 1928, p. 28 sq.), mutilarea lui Uranos pune capăt fecundităţii sale odioase şi sterile, introducînd în lume, prin apariţia Afroditei (născută din spuma însîngerată a membrului generator uranian), ordinea, fixitatea speciilor şi făcînd astfel imposibilă orice procreaţie dezordonată şi nocivă.

Nu s-a explicat încă pe deplin această singularitate a lui Uranos, cel puţin aşa cum ne-o prezintă mitul lui Hesiod. De ce este el singurul, printre atîţia alţi zei cereşti, care procreează indefinit făpturi monstruoase, pe care apoi le „urăşte", avînd grijă să le „înlănţuiască" în Tartar sau în pîntecul Pămîntului? Să fie oare amintirea, în sens negativ valorizată, a „acestui timp" mitic, acel *illud tempus*, cînd creaţia nu-şi fixase încă norma, cînd orice putea naşte din orice, cînd lupul se culca lîngă miel şi leopardul lîngă ied? Într-adevăr, una din carateristicile acelui „timp" auroral şi paradiziac era absoluta libertate, verificată pe toate nivelurile realului, deci şi al speciilor. Numeroase tradiţii ne vorbesc de caracterul fluid, monstruos al fiinţelor care au fost create atunci, la începutul lumii. Să fie, oare, singularizarea heterogenetică a lui Uranos un comentariu „raţionalist", sortit să pună în valoare regimul introdus de Afrodita şi controlat mai tîrziu de Zeus, regim caracterizat prin fixitatea speciilor, prin ordine, echilibru şi

ierarhie, aşa cum l-a înfăţişat spiritul grec? Sau ar trebui văzut, în lupta Uranizilor, mai degrabă procesul de substituire a zeilor eleni divinităţilor substratului preelenic?

24. Zeus. — Oricare ar fi explicaţia acestor creaţii aberante, fapt este că Uranos a dispărut din cult încă înaintea timpurilor istorice. Locul lui a fost luat de Zeus, al cărui nume exprimă limpede esenţa sa celestă. Asemenea lui Dyaus, Zeus păstrează onomastic valorile „strălucire" şi „zi" (cf. skr. *div*, „a străluci", „zi"; cretanii numeau ziua *dia*, Macrobius, I, 15, 14; cf. Cook, *Zeus*, I, p. 1 sq.), iar etimologic termenul e solidar atît cu *dios*, cît şi cu latinescul *dies*. Dar, evident, nu trebuie limitat domeniul lui la ceea ce s-a numit, abuziv, „Cerul senin, luminos, strălucitor", funcţiile lui meteorologice considerîndu-le drept dezvoltări ulterioare sau influenţe străine. Trăsnetul era arma lui Zeus şi lui îi erau consacrate locurile lovite de fulger, Enēlýsia. Titlurile lui Zeus sînt transparente şi mărturisesc toate, mai mult sau mai puţin direct, legăturile sale cu furtuna, ploaia, fertilitatea. Astfel, el este numit Ombrios şi Hyetios (cel care aduce ploaia), Urios (cel care trimite vînturile favorabile), Astrapios (cel care fulgeră), Bronton (cel care tună) etc. Este numit Georgos (cel care lucrează pămîntul) şi Chtonios (cf. Hesiod, *Munci şi zile*, v. 465), deoarece orînduieşte ploaia şi asigură rodnicia cîmpurilor. Chiar şi aspectul său animalier (Zeus Lykaios, cu formă de lup, căruia i se aduceau sacrificii umane, cf. M. P. Nilsson, *Geschichte*, p. 371 sq.) se explică tot printr-o magie agricolă (sacrificiile aveau loc în timp de secetă, de calamităţi meteorologice etc.).

Demult s-a observat că Zeus, deşi divinitate supremă a panteonului grec, are relativ mai puţine sărbători şi un cult mai redus decît alţi zei, şi s-au sugerat diferite explicaţii acestei anomalii (cf. M. P. Nilsson, p. 369). De fapt, ca orice divinitate cerească, el nu este întotdeauna prezent în viaţa religioasă; totuşi, el domină două sectoare importante: agricultura şi ispăşirea păcatelor. Tot ceea ce asigură o bună recoltă (meteorologia, ploaia) şi tot ceea ce purifică de păcate cade sub jurisdicţie celestă. „Purificarea" şi „iniţierea" prin trăsnet sau prin ceea ce-l reprezintă (rombul, piatra de trăznet) sînt rituri arhaice (par. 12) care dovedesc nu numai vechimea divinităţilor cereşti, ci şi vechimea aspectelor lor dramatice furtunoase. Fascinaţi de etimologia lui * Diēus, numeroşi erudiţi uită prea lesne unitatea de structură a intuiţiei arhaice a divinităţilor uraniene. Zeus e, fireşte, Suveran; dar a păstrat, mai clar ca alţi zei cereşti, caracterul său de „Părinte". El este Zeus pater (cf. Dyaus pitar, Jupiter), arhetip al şefului fami-

liei patriarhale. Concepţiile sociologice ale etniilor ariene se reflectă în profilul său de *pater familias*. Această funcţie explică pe Zeus Ktēsios, pe acel „Hausvater", pe care elenii l-au purtat în toate migrările lor şi care, ca un adevărat „duh al casei", era înfăţişat sub formă de şarpe. „Părinte" şi „Suveran", Zeus devine în chip firesc divinitatea cetăţii, Zeus Polieus, şi de la el îşi primeau autoritatea regii. Dar această polimorfie poate fi redusă întotdeauna la aceeaşi structură : supremaţia aparţine Părintelui, Creatorului adică, atoatefăcătorului. Acest element „creator" este, fără îndoială, în Zeus, nu pe plan cosmogonic (deoarece nu el a făcut Universul), ci pe plan bio-cosmic; el comandă asupra izvoarelor fertilităţii, este stăpîn al ploii. El este „creator" pentru că e „fecundator" (uneori şi el este un taur; cf. mitul Europei). Or, această „creaţie" a lui Zeus depinde, în primul rînd, de toată drama meteorologică, mai ales de ploaie. Supremaţia lui e de ordin patern şi suveran totodată: el garantează buna stare a familiei şi a Naturii prin forţele lui creatoare, pe de-o parte, prin autoritatea lui de paznic al normelor, pe de alta.

25. Jupiter, Odhin, Taranis etc. — Italicul Jupiter, ca şi Zeus, era adorat pe înălţimi. Muntele cumulează un multiplu simbolism (par. 31), este „înalt", mai apropiat de cer, este locul unde se adună norii şi se dezlănţuie tunetul. Olimpul a fost fără îndoială un munte norocos; dar Zeus, ca şi Jupiter, era prezent pe orice colină. Poreclele lui Jupiter nu sînt mai puţin elocvente: Lucelius, Fulgur, Fulgurator. Stejarul era consacrat lui Jupiter (ca şi lui Zeus), fiind arborele cel mai frecvent lovit de trăsnet. Stejarul din Capitoliu aparţinea lui Jupiter Feretrius, *qui ferit*, „cel ce loveşte", numit şi Jupiter Lapis, reprezentat printr-un silex. Ca toţi zeii cereşti, Jupiter pedepsea cu trăznetul; el pedepsea în primul rînd pe cei care-şi călcau cuvîntul dat, pe cei ce violau un tratat. Jupiter Lapis consacra tratatele internaţionale; un fecial * omora un purcel cu un silex sacru, proclamînd: „Dacă poporul roman violează tratatul, Jupiter să-l lovească, aşa cum eu lovesc acum cu piatra acest purcel!" Jupiter era divinitatea supremă, Suveranul absolut; Jupiter omnipotens, Jupiter Optimus Maximus. Titlurile acestea supravieţuiesc chiar în textele literare : *summe deum regnator* (Naevius, fr. 15); *meus pater,*

* În Antichitate, preot care consfinţea tratatele de pace şi declaraţiile de război. — *Nota red.*

deorum regnator, architectus omnibus (Plautus, *Amphitr.* 44 sq.), *deum regnator nocte caeca caelume conspectu abstulit* * (Accius, fr. 33) etc. Ca un adevărat Suveran cosmic, Jupiter intervine în istorie, nu prin forţa fizică militară ca Marte, ci prin prestigiile magiei lui. G. Dumézil (*Mitra—Varuṇa*, p. 33; *Jupiter, Mars, Quirinius*, p. 81) a pus în lumină această magie a lui Jupiter, amintind un episod din istoria Romei; atunci cînd sabinii, deja stăpîni pe Capitoliu, ameninţau să nimicească prin panică armata romană, Romulus îl imploră pe Jupiter: „Fă să înceteze spaima romanilor, opreşte fuga lor ruşinoasă!" În aceeaşi clipă, ca prin farmec, le revine curajul, contraatacă şi biruiesc. (Plutarh, *Romulus*, 18; Titus Livius, I, 12). Jupiter intervenise în chip „magic", acţionînd direct asupra forţelor lor spirituale.

Vorbind despre religia semnonilor, Tacit menţionează (*Germania*, 39) credinţa acestui neam germanic într-un zeu suprem, *regnator omnium deus* **, fără să ne transmită numele lui (cf. Closs, *Die Religion des Semnonenstammes* passim). Germanii, tot după Tacit, adorau în primul rînd pe Mercur şi Marte; adică pe Wodan (*Wōthanaz; nordicul Odhin) şi pe Tyr (*Tīwaz; vechea limbă germană de sus Zio; anglo-saxonul Tio; de la *tīwaz corespunzător lui *Diēus, *deivos, divus*, cu sensul generic „zeu"). S-a văzut în Tīwaz *regnator omnium deus* (de pildă, Hommel, *Die Hauptgottheiten des Germanen bei Tacitus*), străvechiul zeu germanic al Cerului. Thōrr (Donar; Thunraz) este, ca şi Indra şi Jupiter, un zeu al furtunii şi al bătăliilor. Deosebirea dintre Uranos, care îşi „leagă" adversarii şi *cunoaşte viitorul* (el îl previne pe Cronos de primejdia ce-l ameninţă), şi Zeus, care *luptă* „eroic" cu fulgerele, sau dintre „magicianul" Varuṇa şi războinicul Indra, o regăsim, cu inevitabilele variante, şi în mitologia germanică. Thōrr este, prin excelenţă, campionul zeilor, arhetipul eroilor germanici; Odhin, deşi este şi el implicat în nenumărate lupte, învinge fără efort prin „magia" sa (omniprezenţă, metamorfoză, facultatea de a-şi paraliza prin frică adversarul, „legîndu-l"). Aşa cum a arătat G. Dumézil (*Dieux des Germains*, p. 10 sq.), se păstrează aici arhaicul diptic indo-arian al „suveranului magic" şi „suveranului erou", al posesorului forţei spirituale şi fizice[1].

---

* Cel mai mare stăpîn al zeilor;
Tatăl meu, stăpîn al zeilor, arhitectul lumii;
Stăpînul zeilor cu oarba noapte a ascuns privirilor cerul. — *Nota red.*

** Zeul care stăpîneşte totul. — *Nota red.*

1 Regăsim acelaşi diptic şi în mitologia babiloniană ; Ea, divinitatea Apelor şi a înţelepciunii, nu luptă „eroic" cu monştrii primordiali, Apsu şi Mummu, ci îi „leagă" prin incantaţii magice, pentru ca mai apoi să-i

Ne aflăm aşadar, în cazul lui Odhin (Wodan) şi al lui Thōrr (Donar), în prezenţa unor zei uranieni, completaţi cu prestigiile specializate ale acestor două tipuri de suveranitate şi vădit modificaţi prin influenţe şi procese laterale diferite. Îndeosebi Odhin (Wodan) prezintă un caz dificil, refuzîndu-se oricărei definiţii prea simpliste. El a evoluat pe căi multiple, însuşindu-şi atribute ale divinităţilor agricole, ale divinităţilor fecundităţii şi devenind, de asemenea, un zeu htonico-funerar, căpetenia sufletelor eroilor defuncţi. Analogiile religiei wodaniste cu şamanismul nomazilor din nordul şi nord-vestul Asiei au fost puse, în ultima vreme, din ce în ce mai ferm în valoare (cf. A. Closs, p. 665 şi nota 62). Wodan este „marele şaman" care stă suspendat de Arborele Lumii timp de 9 nopţi (*Hāvamāl*, str. 139–141) şi descoperă runele, dobîndind astfel puterile sale magice (fără îndoială, aluzie la un rit iniţiatic). Chiar şi numele lui trădează pe stăpînul lui *Wut, furor religiosus* (*Wodan, id est furor*, Adam von Bremen). Beţia exuberantă, excitaţia mantică, educaţia magică din şcolile skaldice, toate acestea îşi găsesc analogii în tehnicile şamaniste; ceea ce nu înseamnă însă că Odhin–Wodan ar fi o divinitate străină germanilor (cum s-a încercat adesea să se demonstreze), ci pur şi simplu că „specializarea" sa ulterioară l-a silit să-şi însuşească multiple privilegii şi să se asemene astfel cu tipuri divine exotice.

Celţii cunoşteau pe Taranis, fără îndoială un zeu al cerului furtunos (din rădăcina celtică *taran* = a tuna, cf. în irlandeză *torann* = tunet). Balticul Perkūnas (*perkunās* = fulger) şi protoslavul Perun (cf. poloneză *piorun* = fulger) sînt, de asemenea, zei cereşti supremi, manifestîndu-se în primul rînd în furtună. Numele lor au fost apropiate de divinitatea vedică Parjanyas şi de germanicul Fjōrgyn, mama lui Thōrr, iar recent de Phorkys, părintele Peleiadelor (A. H. Krappe, *Les Péléiades*). Şi prin nume (**perkus, quercus*) şi prin cult, aceste divinităţi uraniene dez-

---

omoare (*Enuma Elish*, I, 60–74). Marduk, după ce a fost investit de adunarea zeilor cu prerogativele suveranităţii absolute (care pînă atunci aparţinuseră zeului ceresc Anu, IV, 4 şi 7) şi după ce a primit sceptrul, tronul şi *palū*-ul (IV, 29), porneşte lupta cu monstrul marin Tiamat. Asistăm la o luptă cu adevărat „eroică". Arma de căpetenie a lui Marduk rămîne totuşi „plasa", „dar al tatălui său Anu" (IV, 49; la cap. 1, 83. Marduk e fiul lui Ea, dar oricare i-ar fi paternitatea, aceasta este de esenţa suveranităţii magice). Marduk îl „leagă" pe Tiamat (IV, 95), îl „ înlănţuieşte" şi îl omoară (IV, 104). El îi înlănţuie, totodată, pe toţi zeii şi demonii care-l ajutaseră pe Tiamat şi îi aruncă în închisori şi peşteri (IV, 111–114, 117, 120). Marduk dobîndeşte suveranitatea prin lupta sa eroică, dar păstrează de asemenea prerogativele suveranităţii magice.

văluie strînse legături cu stejarul şi anumite păsări prevestitoare ale vremii (păsări prevestitoare de furtună sau de primăvară, cf. J. E. Harrison *Themis*, p. 94 sq.). Dar cel puţin sub forma lor istorică, ele trădează o accentuată „specializare"; ele sînt , în primul rînd, divinităţi ale furtunii; controlează anotimpurile, aduc ploaia şi, ca atare, sînt divinităţi ale fertilităţii. Stejarul din Dodona era consacrat lui Zeus, dar lîngă el se aflau porumbeii sacri, simbol al Marei Mame telurice, ceea ce indică o veche hierogamie a zeului ceresc al furtunii cu Marea Zeitate a fecundităţii, fenomen pe care-l vom reîntîlni pe o vastă arie.

26. Zei ai furtunii. — „Specializarea" divinităţilor cereşti în divinităţi ale uraganului şi ale ploii, ca şi accentuarea virtuţilor lor fecundante se explică, în bună parte, prin structura pasivă a divinităţilor uraniene şi tendinţa lor de a ceda locul altor hierofanii, mai „concrete", mai precis personificate şi mai direct implicate în viaţa de toate zilele a oamenilor. Este un destin care derivă în primul rînd din transcedenţa cerului şi din progresiva „sete de concret" a omului. Procesul de „evoluţie" al divinităţilor cereşti este destul de complex. Pentru a uşura prezentarea, vom distinge două linii de dezvoltare: 1) Zeul cerului, stăpîn al lumii, suveran absolut (despot) păzitor al legilor; 2) Zeul cerului, creator, masculul prin excelenţă, soţul Marii Zeiţe telurice, distribuitorul ploii. Este inutil să precizăm că nicăieri nu întîlnim unul din aceste tipuri sub o formă pură, că liniile de dezvoltare nu sînt niciodată paralele, ci se întretaie neîncetat, că „Suveranul" este totodată distribuitorul ploii şi că „fecundatorul" este şi el un despot. Dar ceea ce putem afirma fără şovăire este că procesul de specializare tinde să delimiteze cu destulă precizie jurisdicţiile acestor două tipuri divine.

Ca exemplu tipic al primei clase — a suveranilor şi păzitorilor de legi — să-i cităm pe Tian, Varuṇa, Ahura Mazdā. A doua clasă — cea a „fecundatorilor" este morfologic mai bogată. Dar, în toate figurile care se grupează în această rubrică, distingem următoarele constante: hierogamia cu Zeiţa Pămîntului; tunetul, furtuna şi ploaia; relaţiile rituale şi mitice cu taurul. Printre zeii din a doua clasă — „fecundatori", dar şi „zei ai furtunii" — putem aminti pe Zeus, Min şi zeul hitit, dar de asemenea pe Parjanya, Indra, Rudra, Hadem, Baal, Jupiter Dolichenus, Thōrr, într-un cuvînt, ceea ce numim zeii furtunii. Fiecare din divinităţile mai sus numite îşi are, fireşte, „povestea" sa, care o diferenţiază, mai mult sau mai puţin net, de vecinul de serie; în ceea ce s-a numit, cu o viziune chimică a mitologiei, „compoziţia" lor, intră diverse

componente. Dar toate acestea ni se vor înfăţişa mai limpede cînd ne vom ocupa şi de „forma" zeilor, nu numai de „puterea" lor. În paragraful de faţă ne interesează, însă, în primul rînd, elementele lor de unitate, valenţele lor comune. Cele mai importante sînt : forţa genezică (şi, ca atare, raportul lor cu taurul, Pămîntul fiind adesea reprezentat sub forma unei vaci), trăsnetul şi ploaia. Adică, într-un cuvînt, epifaniile forţei şi violenţei, resorturi indispensabile ale energiilor care asigură fertilitatea bio-cosmică. Divinităţile atmosferei sînt, fără îndoială, specializările divinităţilor cereşti, dar, oricît de excesivă ar fi această „specializare", ea nu reuşeşte să desfiinţeze caracterul lor uranian. Înclinăm astfel să clasăm divinităţile aşa-numite ale furtunii, alături de divinităţile cereşti propriu zise; şi în unele şi în celelalte regăsim aceleaşi prestigii şi aceleaşi atribute.

Să luăm, de pildă, cazul lui Parjanya, divinitatea indiană a uraganului. Structura sa celestă e evidentă: Parjanya este fiul lui Dyaus (*R. V*, VII, 102, 1) şi, uneori, este confundat cu el: aşa, de pildă, cînd e considerat soţul zeiţei telurice Pṛthivī (*A. V*, XII, 1, 12, 42). Parjanya domneşte asupra apelor şi tuturor făpturilor vii (*R. V*, VII, 101, 2), trimite ploile (V, 83; VII, 101, 102), asigură fecunditatea oamenilor, animalelor şi vegetaţiei (V, 83, 1; VI, 52, 16; VII, 101, 1, 2) şi în faţa furtunilor dezlănţuite de el, tremură întreg Universul (V, 83, 2). Mai dinamic şi mai concret decît Dyaus, Parjanya îşi menţine cu mai mult succes locul în panteonul indian. Dar acest loc încetează de a mai fi suprem. Parjanya nu mai „ştie totul" ca Dyaus şi nu este suveran ca Varuṇa. Specializarea i-a delimitat domeniul; şi mai mult chiar, în propriul lui domeniu nu e invulnerabil. O altă hierofanie a furtunii şi energiei fertilizante îl va putea înlocui, îndată ce noi ritualuri şi noi creaţii mitice o vor cere.

Este ceea ce se întîmplă chiar în timpurile vedice. Parjanya se eclipsează în faţa lui Indra, cel mai popular zeu vedic (numai în *Ṛg Veda* îi sînt adresate 250 poeme, faţă de 10 adresate lui Varuṇa şi 35 lui Mitra, Varuṇa şi Ādityas împreună). Indra este „eroul" prin excelenţă, războinicul neînfricat cu energie neistovită, învingătorul mostrului Vṛtra (care cetluise apele), neobosit consumator de *soma*. Orice interpretare s-ar propune, nu putem ascunde valenţele cosmice ale lui Indra şi vocaţia lui demiurgică. Indra acoperă cerul (*R. V*, I, 61, 8, 9), este mai mare decît întreg pămîntul (I, 102, 8; 3, 32, 11), poartă cerul ca diademă (I, 173, 6) şi cantităţile de soma pe care le poate înghiţi sînt înspăimîntătoare; nu absoarbe el oare trei lacuri dintr-o dată (VI, 17, 11)? Îmbătat de soma îl ucide pe Vṛtra, dezlănţuie uraganele, clatină

zările. Tot ceea ce face Indra debordează de forţă şi îngîmfare. Este o vie întruchipare a exuberanţei vieţii, a energiei cosmice şi biologice; el face să circule seva şi sîngele, însufleţeşte germenii, el dezleagă apele şi destramă norii. Trăsnetul (*vajra*) este arma cu care l-a omorît pe Vṛtra, şi Maruţii, divinităţi minore ale uraganului, a căror căpetenie este Indra, posedă şi ei această armă divină. „Născuţi din rîsul fulgerului" (I, 23, 12), Maruţii sînt invocaţi în repetate rînduri să nu-şi lanseze „proiectilele" (*R. V*, VII, 56, 9) asupra oamenilor şi vitelor, să nu-i omoare (V, 55, 9; 56, 17 etc.).

Furtuna este, prin excelenţă, dezlănţuirea năvalnică a forţelor creatoare; Indra revarsă ploile şi domină tot ce este umed, fiind totodată divinitatea fertilităţii (cf. S. S. Hopkins, *Indra as God of Fertility*) şi arhetipul forţelor genezice (*R. V.*, VI, 46, 3 îl numeşte *sahasramuṣka* „cel cu o mie de testicule"). El este *urvāvapati*, „stăpînul cîmpului", şi *sīrapati* „stăpînul plugului", este „taurul pămîntului" (*A. V.* , XII, 1, 6), fecundatorul ţarinelor, animalelor şi femeilor (cf. J. J. Meyer, *Trilogie*, III, p. 154 sq.). „Indra este cel ce zămisleşte animalele" (*Maitr. S.*, II, 5, 3), la nunţi e invocat să dăruiască miresei zece fii (*Hiraṇyakeśin—Gṛihyasūtra*, I, 6, 20, 2) şi nenumărate invocaţii (cf. J. J. Meyer, III, p. 164 sq.) se referă la inepuizabila lui forţă genezică. Toate atribuţiile şi toate prestigiile lui Indra sînt solidare, şi domeniile pe care el le controlează îşi corespund. Fie că e vorba de trăsnetele cu care loveşte pe Vṛtra şi eliberează apele, fie că e vorba de furtuna ce precede ploaia sau de sorbirea fabuloasei cantităţi de soma, ori de fertilizarea cîmpurilor sau de uriaşele sale posibilităţi erotice, avem necontenit de-a face cu o epifanie a forţei vitale. Orice gest al său izbucneşte dintr-un preaplin, chiar aroganţa şi lăudăroşenia lui. Mitul lui Indra exprimă în chip admirabil unitatea profundă care există între toate manifestările plenare ale vieţii. Dinamica fecundităţii este aceeaşi pe toate nivelurile cosmice, şi limbajul dezvăluie adesea atît solidaritatea tuturor mijloacelor fertilizatoare, cît şi descendenţa lor comună; etimologic, *varṣa*, „ploaie", se situează alături de *vṛṣan*, „bărbat". Indra agită necontenit forţele cosmice, făcînd astfel să circule în Universul întreg energia bio-spermatică. Rezervorul vitalităţii sale este inepuizabil şi pe acest rezervor se bizuie speranţele omului[1]. Dar Indra nu e un *creator*; el

1 Această prezentare sumară a hierofaniei lui Indra, aşa cum ne este dezvăluită mai ales în mit, nu epuizează funcţia pe care o îndeplineşte în religia indiană. Orice figură divină este implicată în nenumărate ri-

promovează pretutindeni viaţa şi o răspîndeşte victorios în întregul Univers, dar nu o *face*. Funcţia creatoare, cu care orice divinitate uraniană este înzestrată, s-a „specializat" la Indra într-o misiune genezică şi vitalizantă.

27. Fecundatorii. — Indra e comparat necontenit cu un taur (cf. textele grupate de H. Oldenberg, *Religion des Veda*, ed. a II-a, p. 74; A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, ed. a II-a, 1929, vol. II, p. 148). Replica sa iraninană, Verethragna, îi apare lui Zarathustra sub formă de taur, de armăsar, berbec, ţap şi mistreţ (ex. *Yasht*, XIV, 7–25), „tot atîtea simboluri ale spiritului masculin şi combativ, ale puterilor elementare ale sîngelui" (E. Benveniste—L. Renou *Vṛtra şi Vrthragna*, p. 33). Uneori şi Indra este numit berbec (*mesha*; cf. *R. V.*, I, 51, 1). Aceleaşi epifanii animaliere se regăsesc şi la Rudra, divinitate pre-ariană, asimilată de Indra. Rudra este părintele Maruţilor şi, într-un imn (*R. V.*, II, 34, 2), se aminteşte cum „taurul Rudra i-a creat în ugerul luminos al lui Pṛṣṇi". Sub forma sa taurină, divinitatea genezică celestă s-a unit cu o zeiţă-vacă de proporţii cosmice. Pṛṣṇi e doar unul din numele ei; Sabardughā este altul; dar întotdeauna este vorba de o vacă ce zămisleşte totul. *Ṛg Veda*, III, 38, 8, vorbeşte despre „o vacă *viśvarūpa*, care vivifică totul"; în *Atharva Veda*, X, 10, vaca se uneşte pe rînd cu toţi zeii şi procreează pe toate planurile cosmice; „ zeii trăiesc din vacă şi oamenii de asemenea, vaca a devenit acest Univers tot atît de vast cît împărăţia soarelui "(*A. V*, X, 10, 34). Āditi, mamă a divinităţilor supreme Āditya, este şi ea reprezentată sub forma unei vaci (H. Oldenberg, *Rel. des Veda*, ed. II-a p. 205).

Această „specializare" genezico-taurină a divinităţii atmosferei şi a fertilităţii se verifică nu numai în domeniul indian; o regăsim şi pe o foarte întinsă arie afro-eurasiatică. Dar trebuie să remarcăm de pe acum că o astfel de „specializare"trădează, totodată, şi influenţe venite din afară; fie influenţe de ordin etnic (elementele „sudice" de care vorbesc etnologii), fie de ordin religios. Indra, de pildă, prezintă urme de influenţe extraariene (Rudra), dar, ceea ce ne interesează mai mult acum, personalitatea sa a fost alterată şi sporită cu elemente ce nu-i aparţineau ca zeu al

---

turi, asupra cărora nu putem insista în aceste paragrafe. (Aşa, de pildă, ar trebui amintit că Indra cu ceata lui de Maruţi sînt arhetipurile „societăţilor omeneşti" indo-ariene alcătuite din tineri supuşi unor anumite „probe" în cursul iniţierii lor; cf. Stig Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund, 1938, p. 75 sq.). Această precizare este valabilă pentru toate divinităţile pe care le menţionăm.

ploii, al uraganului şi al fertilităţii cosmice. Legăturile lui cu taurul şi *soma*, de pildă, îi conferă prestigii lunare (cf. W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen*, p. 338 sq.). Luna comandă asupra apelor şi ploilor şi distribuie fecunditatea universală (par. 49 sq.); coarnele taurului au fost asimilate de timpuriu cu crescentul lunar. Vom reveni curînd asupra tuturor acestor complexe culturale. Să reţinem însă că *specializarea genezică sileşte divinităţile cereşti să resoarbă în personalitatea lor toate hierofaniile avînd o legătură directă cu fecunditatea universală*. Cu necesitate, accentuîndu-şi funcţiile meteorologice (furtună, trăsnet, ploaie) şi genezice, un zeu ceresc devine nu numai partenerul Marii Mame htonico-lunare, ci îşi asimilează şi atributele ei; în cazul lui Indra, soma, taurul şi poate chiar unele aspecte ale Maruţilor (în măsura în care aceştia ipostaziază sufletele rătăcitoare ale morţilor).

Taurul şi trăsnetul au fost de timpuriu (încă din 2400 a. Cr.) simbolurile conjugate ale divinităţilor atmosferice (cf. L. Malten, *Der Stier in Kult u. mythischem Bild*, p. 110 sq.). Mugetul taurului a fost asimilat, în culturile arhaice, uraganului şi tunetului (cf. *bull—roarer* la australieni); atît unul cît şi celălalt erau o epifanie a forţei fecundante. De aceea le întîlnim constant în iconografia, riturile şi miturile tuturor divinităţilor atmosferice din aria afro-eurasiatică. În India pre-ariană taurul era prezent în cultele protoistorice din Mohenjo—Daro şi Belucistan. „Jocurile de tauri", păstrate încă şi azi în Dekkan şi India de Sud (Ch. Autran, *Préhistoire du Christianisme*, I, p. 100 sq.), existau în India prevedică în mileniul III (a. Cr.) (pecetea de la Chanhu-Daro, circa 2500 a. Cr.). Pre-dravidienii, dravidienii şi indo-arienii, toţi au venerat taurul, fie ca o epifanie a zeului genezico-atmosferic, fie ca unul din atributele lui. Imaginile taurine abundă în templele lui Śiva, al cărui vehicul (*vāhana*) este taurul Nandin. Cuvîntul kanarez *Kō*, care desemnează un exemplar din familia bovinelor, semnifică, totodată, cer, trăsnet, rază de lumină, apă, corn, munte (Ch. Autran, p. 99). Complexul religios cer—trăsnet—fecunditate este cît se poate de complet păstrat aici. În limba tamul *Kō* (*n*) are sensul de „divinitate", dar pluralul *Kōn*-ār înseamnă „văcari" (*ib.*, p. 96). S-ar putea să existe un raport între aceşti termeni dravidieni şi skr. *gōu* (ind. -eur. g^{u}*ōu*) şi sumerianul *gu* (*d*) care înseamnă atît „taur", cît şi „puternic, curajos" (despre termenul g^{u}*ōu* cf. A. Nehring, p. 73 sq.). Trebuie de asemenea amintită originea comună a termenilor semiţi şi greco-latini pentru taur (cf. assirianul *shūru*, ebr. *shōr*, fenicianul *thōr* etc., şi grec. *tauros*, lat. *taurus*), ceea ce confirmă unitatea acestui complex religios.

În Iran sacrificiile taurului erau frecvente şi Zarathustra le-a combătut neîncetat. (*Yasna*, 32, 12, 14; 44, 20 etc.) La Ur, în mileniul al III-lea, zeul atmosferei era reprezentat de un taur (L. Malten, *Der Stier*, p. 103) şi „zeul pe care se jură" (adică, la orgine, un zeu ceresc) era tauromorf în vechea Asirie ca şi în Asia Mică (*ib*, p. 120). În această privinţă, supremaţia pe care au dobîndit-o zeii furtunii de tipul lui Teshup, Hadad, Baal, în cultele paleo-orientale, este cu totul semnificativă. Se cuvine să ne oprim ceva mai mult asupra acestor divinităţi. Nu cunoaştem numele zeului suprem al hitiţilor, soţul zeiţei de la Arinna; se crezuse, dar pe nedrept, că se numea Zashhapunak (G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, p. 35; *contra* R. Dussaud, *Mana*, vol. II, p. 343). Numele lui se scria cu ajutorul a două ideograme de origine babiloniană, U şi I M. Citirea acestei ideograme în limba luvia era Dattash, iar huriţii îl numeau Teshup. Era un zeu al cerului şi al uraganului, al vînturilor şi al trăsnetului. (În limba acadiană ideograma I M avea valorile lui *zunnu*, „ploaie", „*sharu*", „vînt", *remanu*, „tunet". Ch. Jean, *La religion sumérienne*, p. 101.) Titlurile lui pun în valoare prestigiul lui ceresc şi rangul său de suveran absolut: „Rege al cerului", „Domn al ţării Hatti". Epitetul cel mai frecvent este „prea puternic", iar simbolul lui este trăsnetul, securea sau ghioaga (G. Furlani, p. 36).

Ne amintim că, în toate culturile paleo-orientale, „puterea" era simbolizată, în primul rînd, prin taur; în limba acadiană „a frînge cornul" echivalează cu „a frînge puterea" (cf. Ch. Autran, p. 74). Zeul de la Arinna era, de asemenea, reprezentat tauromorf; imagini s-au găsit în toate templele, şi taurul era animalul său sacru. În texte, cei doi tauri mitici, Serish şi Hurrish, îi sînt consacraţi (A. Götze, *Kleinasien*, p. 133) sau, după unii savanţi (L. Malten, *Der Stier*, p. 107), sînt chiar fiii săi. Singurul mit cunoscut este acela al luptei lui cu şarpele Illuyankash (G. Furlani, p. 87 sq.; R. Dussaud, *op. cit.*, p. 345–46), în care întîlnim aceeaşi temă a luptei divinităţii furtunii şi fertilităţii cu un monstru reptilian (Indra-Vṛtra, Zeus-Typhon; prototip Marduk-Tiamat). Mai trebuie să semnalăm mulţimea epifaniilor locale ale acestui zeu; în tratatul lui Suppiluliuma sînt citaţi 21 U (G. Furlani, p. 37), ceea ce confirmă caracterul lor autohton în toate regiunile locuite de hitiţi. U era un zeu popular în toată Asia Mică şi Occidentală, oricare ar fi fost numele sub care era invocat.

Sumero-babilonienii îl cunoşteau sub numele de Enlil şi Bēl. Deşi al treilea în triada zeilor cosmici, el era cel mai important din tot panteonul; era fiul lui Anu, divinitatea supremă celestă. Se verifică şi aici fenomenul bine cunoscut al trecerii de la *deus*

otiosus ceresc la un zeu dinamic şi fecundator. Numele său, în sumeriană, înseamnă „Domnul vîntului impetuos" (*lil*, „vînt puternic, uragan"). Mai e numit de asemenea *lugal aman*, „divinitatea vîntului şi uraganului" şi *ūmu*, „furtună"; *En-ug-ug-ga*, adică „stăpînul uraganelor" (G. Farlani, *Religione babilonese-assira*, I, p. 118). Enlil stăpîneşte de asemenea apele şi el este cel care a provocat potopul universal. E numit „cel puternic", *alim*, zeul cornului, Stăpînul Universului, Regele cerului şi al pămîntului, Părintele Bēl, marele războinic etc. (*ib.* p. 118 sq.). Soţia lui e Ningalla, „marea Vacă", *umum rabētum*, „Marea Mamă", în general invocată sub numele de Bēltu sau Bēlit, „Stăpîna" (*ib.*, p. 120). Originea lui celestă şi funcţia lui meteorologică sînt confirmate şi prin numele templului său de la Nippur, „Casa Muntelui" (*ib*, p. 121). Muntele continuă să rămînă simbolul divinităţii cereşti supreme, chiar cînd aceasta se „specializează" în divinitate a fecundităţii şi suveranităţii.

La Tell-Khafaje, în cel mai vechi sanctuar cunosctut pînă astăzi, chipul taurului se găseşte lîngă acela al Zeiţei Mame (Ch. Autran, *Préhistoire du christianisme*, I, p. 67). Zeul El, care ocupa un loc proeminent în panteonul paleo-fenician, era numit „taur" (*shor*), precum şi El „taur milostiv" (R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra*, ed. 2-a, p. 95). Dar acest zeu a fost înlocuit, la începuturi, prin Baal „Stăpîn, Domn", în care Dussaud vede, pe bună dreptate, pe zeul Hadad (*Mythologie phénicienne*, p. 362 sq.; *Le vrai nom de Ba'al* passim; *Les découvertes*, p. 98 sq.). Echivalenţa Baal-Hadad este confirmată şi în tabletele de la el-Amarna (*La Mythologie phénicienne*, p. 362). Hadad îşi face auzită vocea în tunet, zvîrle fulgerul şi dăruieşte ploaia. Proto-fenicienii îl comparau pe Hadad cu un taur; textele recent descifrate amintesc cum „forţa lui Baal (adică Hadad) a izbit cu coarnele sale pe Mot, ca taurii sălbatici..." (R. Dussaud, *Le sanctuaire*, p. 258). Şi în mitul cunoscut sub numele de „Vînătoarea lui Baal", moartea lui Baal este comparată cu moartea unui taur: „astfel a căzut Baal...ca un taur" (R. Dussaud, *Le vrai nom*, p. 19). Nu e de mirare că Baal - Hadad are o însoţitoare divină, Asherat (Anat, Ashtart) şi că fiul său, Aliyan, este o divinitate a apei, fecundităţii şi vegetaţiei (*id.*, *Mythologie*, p. 370 sq.; *Découvertes*, 115 sq.). Lui Baal-Hadad i se sacrificau tauri (cf. faimoasa scenă dintre Ilie şi profeţii lui Baal de pe muntele Carmel). Asirianul Bēl, continuator al lui Anu şi Enlil e considerat „Taur divin"; uneori e denumit Gu „bovideul" sau „marele berbec" (Darā-gal; Ch. Autran, *Préhistoire*, I, p. 69 sq.).

Este remarcabilă această solidaritate a simbolurilor „genezice" şi „celeste" în toate aceste variante ale divinităţilor furtunii. Adesea Hadad, înfăţişat sub forma unui taur, poartă asupra sa semnul trăsnetului (W. H. Ward, *Seal Cilinders*, p. 399). Uneori însă trăsnetul ia aspectul coarnelor rituale (Ch. Autran, *op. cit*, I, p. 89). Zeul Min, prototip al zeului egiptean Ammon, era, de asemenea, calificat drept „taurul Mamei sale" şi „Marele Taur" (*ka wr*). Trăsnetul era unul din atributele sale şi funcţia sa pluvial-genezică e manifestă în epitetul care i se dă, „Cel care destramă norul ploios". Min nu era o divinitate autohtonă; egiptenii ştiau că venise, împreună cu însoţitoarea sa divină, vaca Hathor, din ţara Pwnt, adică din Oceanul Indian (cf. Ch. Autran, *La flotte à l'enseigne du Poisson*, p. 40 sq.). În sfîrşit, pentru a încheia acest expozeu rapid al unui dosar de fapte de o excepţională bogăţie, să semnalăm că, sub formă taurină, Zeus a răpit-o pe Europa (epifanie a Mamei), s-a unit cu Antilopa şi a încercat să-şi violeze sora, pe Demeter. Iar în Creta se putea citi un straniu epitaf: „Aici zace marele Bovideu care se cheamă Zeus."

28. Soţul Marii Mame.— După cum vedem, acest ansamblu Cer ploios—Taur—Mare Zeiţă constituia unul din elementele de unitate ale tuturor religiilor protoistorice din aria euro-afro-asiatică. Fără îndoială, accentul cade aici pe funcţia genezic-agrară a zeului tauromorf al atmosferei. Ceea ce se venerează, în primul rînd, în Min, Baal, Hadad, Teshup şi alţi zei taurini ai trăsnetului, soţi ai Marii Zeiţe, nu este caracterul lor ceresc, ci virtuţile lor fecundante. Sacralitatea lor derivă din hierogamia cu Marea Mamă agrară. Esenţa lor celestă este valorizată în funcţia ei genezică. Cerul este, înainte de toate, regiunea unde „mugeşte" tunetul, se adună norii şi se hotărăşte rodnicia ogoarelor, adică regiunea care asigură continuitatea vieţii pe pămînt. Transcendenţa cerului este înţeleasă mai ales în modalitatea sa meteorologică şi „puterea" lui echivalată cu un rezervor nelimitat de germeni. Uneori, această echivalenţă se dezvăluie chiar în limbaj; sumerianul *me* desemnează „bărbatul, masculul", şi „cerul", totodată. Zeii meteorologici (trăsnet, furtună, ploaie) şi genezici (taurul) îşi pierd autonomia celestă, suveranitatea lor absolută. Fiecare dintre ei este însoţit, şi uneori dominat, de o Mare Zeiţă, de care depinde, în ultimă instanţă, fecunditatea universală. Ei nu mai sînt creatori cosmogonici, ca divinităţile cereşti primordiale, ci fecundatori şi procreatori în ordinea biologică. Hierogamia devine funcţia lor esenţială. De aceea îi întîlnim atît de frecvent în toate cultele fecundităţii, îndeosebi cele agrare; totuşi, ei nu îndeplinesc nicio-

dată, aici, rolul principal; acesta revine, efectiv, fie Marii Mame, fie unui „fiu", divinitate a vegetaţiei, care moare şi învie periodic.

„Specializarea" divinităţilor cereşti sfîrşeşte prin a le modifica în chip radical profilul; abandonîndu-şi transcendenţa, devenind „accesibili" şi, ca atare, indispensabili vieţii umane, transformîndu-se dintr-un *deus otiosus* într-un *deus pluviosus*, taurin şi genezic, îşi asimilează neîncetat funcţii, atribute şi prestigii, care le erau străine şi de care nu aveau nevoie în superba lor transcendenţă celestă[1]. Tinzînd — ca orice „formă" divină — să grupeze în jurul lor toate manifestările religioase şi să comande asupra tuturor sectoarelor cosmice, divinităţile furtunii şi cele genezice absorb în personalitatea şi în cultul lor (mai ales prin hierogamiile cu Zeiţa Mamă) elemente care, originar, nu aparţineau structurii lor cereşti.

Drama meteorologică, de altfel, nu e exprimată întotdeauna şi cu necesitate de o divinitate celestă; ansamblul trăsnet—furtună—ploaie a fost uneori considerat, de pildă la eschimoşi, la boşimani şi în Peru, ca o hierofanie a lunii (W. Koppers, *Pferdeopfer*, p. 376). Coarnele taurului au fost din cele mai vechi timpuri asemănate crescentului şi asimilate lunii. O. Menghin (*Weltgeschichte der Steinzeit*, p. 148) face o legătură între crescentul lunar şi figurinele feminine din Aurignacian (ţinînd un corn în mînă); idolii de tip bovidian, care se găsesc întotdeauna în legătură cu cultul Marii Mame (=luna), sînt frecvenţi în neolitic (*ib*, p. 448). C. Hentze (*Mythes et symboles lunaires*, p. 95, sq.) a urmărit acest ansamblu lunar-genezic pe o întinsă arie culturală. Divinităţile lunare mediterano-orientale erau înfăţişate sub forma unui taur şi investite cu atribute taurine. Aşa, de pildă, zeul babilonian al lunii, Sin, era numit „puternicul viţel al lui Enlil", iar Nannar, zeul lunii din Ur, era calificat drept „puternicul, tînărul taur al cerului, cel mai însemnat fiu al lui Enlil", sau „puternicul, tînărul taur cu coarne tari" etc. În Egipt, zeitatea lunii era „taurul stelelor" etc. (W. Koppers, *op. cit.*, p. 387). Vom vedea mai tîrziu cît de coerent este raportul dintre cultele htonico-lunare şi cele ale fecundităţii. Ploaia — „sămînţa" zeului furtunii — se integrează în hierofania

1 Asistăm însă şi la fenomenul invers; un zeu local devenit, datorită „istoriei", un zeu suprem, îşi însuşeşte prestigiile divinităţii cereşti. Assur, divinitate protectoare a oraşului cu acelaşi nume, asimilează atributele Creatorului, ale Suveranului suprem şi trece astfel la rangul de zeu ceresc (cf. Knut Tallquist, *Der Assyrische Gott*, Helsinki, 1932, p. 40 sq.). *Enuma Elish*, care se citea, la Babilon, în a 4-a zi a Anului Nou, în faţa lui Marduk, se citea în Asiria, în faţa statuii lui Assur (R. Labat, *Le poème de la Création*, Paris, 1935, p. 59).

Apelor, sector care cade, în primul rînd, sub jurisdicţia Lunii. Tot ce se află în legătură cu fecunditatea aparţine, în chip mai mult sau mai puţin direct, vastului circuit Lună-Ape-Femeie-Pămînt. Divinităţile cereşti, „specializîndu-se" în divinităţi virile şi genezice, au intrat fatal în contact cu aceste ansambluri preistorice şi au rămas în ele, fie că au izbutit să le asimileze, fie că au fost ele însele integrate.

29. Jahve. — Singurele divinităţi ale cerului ploios şi fecundator care au reuşit să-şi păstreze autonomia, în pofida hierogamiilor cu nenumărate Mari Zeiţe, au fost acelea care au evoluat pe linia Suveranităţii; cele care, alături de trăsnetul fecundator, şi-au păstrat sceptrul, rămînînd astfel garanţi ai ordinii universale, păzitori ai normelor şi întrupare a Legii. Zeus şi Jupiter sînt asemenea divinităţi. Evident, aceste figuri imperiale au avut personalitatea bine precizată datorită vocaţiei cu totul speciale a spiritului grec şi roman pentru noţiunile de normă şi lege. Dar asemenea procese de raţionalizare au fost posibile plecînd tot de la intuiţia religioasă şi mitică a ritmurilor cosmice, a armoniei şi perenităţii lor. Tian este şi el un frumos exemplu de suveranitate celestă în tendinţa sa de a se revela ca hierofanie a Legii, a ritmului cosmic. Vom înţelege mai bine aceste aspecte cînd vom cerceta funcţia religioasă a Suveranului şi a suveranităţii.

Pe un plan oarecum paralel se plasează „evoluţia" divinităţii supreme a evreilor. Personalitatea lui Jahve şi istoria sa religioasă sînt prea complexe pentru a putea fi rezumate în cîteva rînduri. Să spunem totuşi că hierofaniile sale cereşti şi atmosferice au constituit de timpuriu nucleul experienţelor religioase care au făcut posibile revelaţiile ulterioare. Jahve îşi manifestă puterea în furtună; tunetul e glasul lui, iar fulgerul este numit „focul" lui Jahve sau „săgeţile" lui (cf. *Psalmii*, 18, 15 etc.). Prin „tunete, fulgere şi nor des" (*Ieşirea*, 19, 16) Domnul lui Israel îşi vesteşte prezenţa, atunci cînd îi încredinţează lui Moise legile. „Muntele Sinai fumega tot, că se pogorîse Dumnezeu pe el în foc" (*ibid*, 19, 18). Debora aminteşte cu teamă cucernică cum, la pasul Domnului, „pămîntul se cutremura şi cerurile se topeau, norii picurau picuri de ploaie, munţii se năruiau"(*Judecătorii*, 5, 4–5). Jahve îl vesteşte pe Ilie de apropierea sa, astfel: „Ieşi şi stai pe munte înainte feţei Domnului! Că iată Domnul va trece, şi înaintea lui va fi vijelie năprasnică ce va despica munţii şi va sfărîma stîncile, dar Domnul nu va fi în vijelie. După vijelie va fi cutremur, dar Domnul nu va fi în cutremur; după cutremur va fi foc, dar nici în foc nu va fi Domnul. Iar după foc va fi adiere de vînt lin, şi acolo

va fi Domnul" (I *Regi*, 19, 11–12). Focul Domnului cade peste jertfele aduse de Ilie, cînd profetul îl imploră să se arate şi să-i reducă la tăcere pe proorocii lui Baal („Şi s-a pogorît foc de la Domnul şi a mistuit arderea de tot, şi lemnele şi pietrele, şi ţărîna, şi a mistuit şi toată apa care era în şanţ" — I *Regi*, 18, 38). Rugul arzător din episodul lui Moise, coloana de foc şi norii care îi conduc pe evrei prin deşert sînt epifanii jahviste. Iar alianţa lui Jahve cu descendenţii lui Noe, scăpat din potop, se manifestă printr-un curcubeu : „Pun curcubeul meu în nori ca să fie semn al legămîntului dintre mine şi pămînt." (*Facerea*, 9, 13)

Aceste hierofanii cereşti şi atmosferice, spre deosebire de celelalte divintăţi ale furtunii, manifestă, în primul rînd, „puterea" lui Jahve. („Dumnezeu este nespus de mare prin puterea lui! Cine poate să înveţe ca el?" *Iov*, 36, 22.) „El ridică fulgerul, cu amîndouă mîinile şi-l trimite să lovească la ţintă. El dă din vreme de veste ciobanului şi oilor, care simt în aer apropierea vijeliei. Şi din pricina acestora inima mea se zbuciumă şi se zbate din locul ei. Ascultaţi bubuitul glasului său şi tunetul care iese din gura sa. Peste toată întinderea cerului el azvîrle fulgerul său şi fulgerul său ajunge pînă la marginile pămîntului. În urma fulgerului vine un muget prelung: El tună cu glasul lui zguduitor, el nu mai împiedică fulgerele cît timp glasul lui răsună. Dumnezeu cu tunetul său săvîrşeşte minuni, el face lucruri mari pe care noi nu le putem să le pricepem" (*Iov*, 36, 32–33; 37, 1–5). Domnul este adevăratul şi singurul stăpîn al Cosmosului. El poate face totul, poate nimici totul. „Puterea" lui e absolută, de aceea nici libertatea lui nu cunoaşte limite. Suveran necontestat, el îşi drămuieşte milostivirea sau mînia după bunul său plac; şi această libertate absolută a Domnului este revelaţia cea mai evidentă a transcendenţei şi a autonomiei sale absolute; căci , în ceea ce-l priveşte pe el, „nimic nu-l leagă", nimic nu-l sileşte, nici chiar faptele bune şi respectarea legilor sale.

În această intuiţie a „puterii" lui Dumnezeu ca singură realitate absolută îşi găsesc punctul de plecare toate misticile şi speculaţiile ulterioare privitoare la libertatea omului şi la posibilităţile lui de salvare prin respectul legilor şi o morală riguroasă. Nimeni nu este „nevinovat" în faţa lui Dumnezeu. Jahve a încheiat „legămînt" cu poporul său, dar suveranitatea sa îi permite să-l anuleze oricînd. Dacă nu o face, nu e datorită forţei „legămîntului" — nimic nu-l poate „lega" pe Dumnezeu, nici chiar propriile lui făgăduinţe —, ci datorită infinitei sale bunătăţi. În întreaga istorie religioasă a lui Israel, Jahve se arată ca o divinitate celestă şi a furtunii, creator şi atotputernic, suveran absolut şi „Domn al

oştilor", sprijinitor al regilor din spiţa lui David şi autor al tuturor normelor şi legilor care îngăduie vieţii să se continue pe pămînt. „Legea", sub orice formă, îşi află temeiul şi justificarea într-o revelaţie a lui Jahve. Dar, spre deosebire de ceilalţi zei supremi, care nu pot face nimic împotriva legilor (Zeus nu-l poate salva pe Sarpedon de la moarte, *Iliada*, XVI, 477 sq.), Jahve îşi păstrează absoluta sa libertate.

30. Fecundatorii se substituie zeilor uranieni. — Substituirea zeilor furtunii şi a zeilor procreatori divinităţilor cereşti se verifică şi în cult. Marduk îl înlocuieşte pe Anu în sărbătoarea Anului Nou (par. 153). Iar importantul sacrificiu vedic Aśvamedha sfîrşeşte prin a fi adresat lui Prajāpati (uneori şi lui Indra), după ce fusese adresat lui Varuṇa şi, cum acesta din urmă l-a înlocuit pe Dyaus, e foarte probabil că, la origine, sacrificarea calului era săvîrşită în onoarea vechiului zeu indo-arian al cerului. Populaţiile uralo-altaice jertfesc şi astăzi cai zeilor supremi uranieni (par. 33). Elementul esenţial şi arhaic al ceremoniei Aśvamedha este caracterul său cosmogonic. Calul este identificat cu Cosmosul şi sacrificiul lui simbolizează (adică reproduce) actul creaţiei. Sensul acestui rit ni se va înfăţişa mai clar într-un alt capitol (par. 153 sq.). Aici se cuvine subliniat, pe de-o parte, ansamblul cosmolgonic în care se încadrează Aśvamedha şi, pe de altă parte, sensul iniţiatic al ceremoniei. Următoarele versuri din *Ṛg Veda* dovedesc îndeajuns că Aśvamedha este, în acelaşi timp, un ritual iniţiatic: „Am devenit nemuritori, am văzut lumina, am găsit zeii." Cel ce cunoaşte misterul acestei iniţieri triumfă asupra celei de-a doua morţi (*punarmṛtyu*) şi nu se mai teme de moarte. Iniţierea echivalează cu dobîndirea nemuririi şi cu transmutarea condiţiei umane în condiţie divină. Această coincidenţă a cuceririi nemuririi cu repetarea actului creaţiei este importantă: sacrificatorul transcende condiţia umană şi devine nemuritor printr-un ritual cosmogonic. Vom regăsi aceeaşi coincidenţă între iniţiere şi cosmogonie în misterele lui Mithra.

Întocmai cu Prajāpati — căruia i se închină mai tîrziu sacrificiul — calul sacrificat simbolizează Cosmosul. La iranieni, din trupul taurului primordial, ucis de Ahriman, iau naştere cerealele şi plantele; în tradiţia germanică, Cosmosul provine din trupul uriaşului Ymir (H. Göntert, *Arische Weltkönig*, p. 315 sq.); A. Christensen, *Le premier homme*, I, p. 11 sq.; W. Koppers, *op. cit.*, p. 320 sq.). Nu ne vom ocupa aici de implicaţiile acestui mit cosmogonic, nici de paralelele sale extrem-orientale (de ex. Panku) sau mesopotamiene (Cosmosul creat de Marduk din trupul mon-

strului Tiamat). Ne interesează doar caracterul *dramatic* al actului creaţiei, aşa cum ni se înfăţişează în mituri asemănătoare: Cosmosul nu este creat *ex nihilo* de divinitatea supremă, ci ia fiinţă prin sacrificarea (sau autosacrificiul) unui zeu (Prajāpati), a unui monstru primordial (Tiamat, Ymir), a unui macranthrop (Puruṣa), sau a unui animal primordial (taurul Evakdāt, la iranieni). La originea acestor mituri se află, real sau alegoric, sacrificiul uman (Puruṣa = „om"), complex pe care Al. Gahs l-a identificat pe o largă arie etnologică şi, întotdeauna, în legătură cu ceremoniile de iniţiere şi cu societăţile secrete (cf. W. Koppers, p. 314 sq.). Caracterul dramatic al sacrificiului cosmogonic al unei făpturi primordiale dovedeşte că asemenea cosmogonii nu sînt „primare", ci reprezintă fazele unui lung şi complicat proces mitico-religios, desfăşurat, în bună parte, încă în preistorie.

Aśvamedha este un excelent exemplu pentru a pune în lumină complexitatea ritualurilor adresate divinităţilor uraniene. Substituirile, fuzionările, simbiozele sînt tot atît de active în istoria cultului, ca şi în istoria zeilor. Pentru a relua exemplul nostru, putem descifra încă o substituire: saerificiul indian al calului a înlocuit sacrificiul mai vechi al taurului (taurul era sacrificat în Iran şi mitul cosmogonic vorbeşte de un taur primordial; Indra, de asemenea, era înconjurat de tauri, înainte de-a fi înconjurat de armăsari: „Prajāpati este, într-adevăr, marele taur" (*Śat. Br.* 4, 4, 1, 14; cf. 6, 5, 2, 5, 17 etc.). În textele vedice, Aśvinii, ale căror nume dezvăluie, ele însele, raporturile lor cu caii, erau văzuţi călărind nu cai, ci boi cu cocoaşe (cf. R. Otto, *Gottheit. d. Arier*, p 76, sq.).

Aśvinii, întocmai ca Dioscurii (Dios kuroi, cf. let. *dēwa, deli.* lituan. *diēwo sunelei),* sînt fiii zeului cerului. Mitul lor datorează mult, atît hierofaniilor cereşti (Aurora, Venus, fazele lunii), cît şi sacralităţii Gemenilor; într-adevăr, credinţa (v. bibliografia) după care naşterea gemenilor presupune unirea unui muritor şi a unui zeu, şi mai ales a unei divinităţi a cerului, este extrem de răspîndită. Aśvinii sînt înfăţişaţi întotdeauna alături de o divinitate feminină, fie Uśa, Zeiţa Aurorii, fie Sūryā; Dioscurii însoţesc de asemenea o figură feminină, mama sau sora lor; Castor şi Polux o însoţesc pe Elena; Amphion şi Zethos, pe mama lor Antiope; Heracles şi Iphicles, pe mama lor Alcmena; Dardanos şi Iasion, pe Harmonia etc. Să reţinem că:

a) Aśvinii, Dioscurii, sau oricare ar fi numele acestor gemeni mitici, sînt fiii zeului ceresc (de cele mai multe ori, din unirile acestuia cu o muritoare);

b) nu se despart de mama sau de sora lor;

c) activitatea lor pe pămînt este întotdeauna binefăcătoare. Aśvinii, ca şi Dioscurii, de altfel, sînt tămăduitori, îi salvează pe muritori din primejdii, îi ocrotesc pe navigatori etc. Ei sînt, într-un anumit sens, reprezentanţii sacralităţii cereşti pe pămînt, deşi profilul lor este, incontestabil, mai complex şi nu poate fi redus la simpla distribuire a acestei sacralităţi. Dar, oricare ar fi ansamblurile mitico-religioase de la care s-ar revendica figura Dioscurilor, activitatea lor binefăcătoare rămîne un fapt.

Dioscurii nu au dobîndit un rol de prim plan în religiozitatea universală. Acolo unde „fiii zeului" au eşuat, reuşeşte Fiul său. Dionysos este fiul lui Zeus şi apariţia sa în istoria religioasă a Greciei echivalează cu o revoluţie spirituală. Osiris este de asemenea fiul cerului (o zeiţă) şi al pămîntului (un zeu); fenicianul Alein este fiul lui Baal etc. Totuşi aceste divinităţi se află într-o strînsă legătură cu vegetaţia, cu suferinţa, moartea şi reînvierea, cu iniţierea. Toate sînt dinamice, patetice, soterice. Atît marile curente de religiozitate populară, cît şi societăţile secrete ale misterelor egeano-orientale s-au cristalizat în jurul acestor divinităţi zise ale vegetaţiei, dar care sînt, în primul rînd, divinităţi dramatice, asumîndu-şi întru totul destinul omului, cunoscînd, ca şi el, pasiunile, suferinţa şi moartea. Niciodată divinitatea nu s-a apropiat într-atît de oameni. Dioscurii ajută şi ocrotesc umanitatea; divinităţile soterice împărtăşesc suferinţele acestei umanităţi, mor şi reînvie, pentru a o răscumpăra. Aceeaşi „sete de concret", care a împins necontenit pe al doilea plan divinităţile cereşti — depărtate, impasibile, indiferente la dramele cotidiene — e manifestă în importanţa acordată „Fiului" divinităţii cereşti (Dionysos, Osiris, Alein etc.). „Fiul" se revendică adesea de la Tatăl său ceresc; totuşi, nu această descendenţă justifică rolul capital pe care-l joacă în istoria religiilor, ci „umanitatea" sa, faptul că s-a integrat definitiv în condiţia umană, reuşind totuşi să o depăşească prin periodica lui reînviere.

31. Simbolism ceresc. — Am trecut în revistă o serie de divinităţi cereşti sau în strînsă legătură cu hierofania uraniană. Pretutindeni am remarcat acelaşi fenomen de retragere a divinităţilor cereşti în prezenţa unor teofanii mai dinamice, mai concrete şi mai intime. Am greşi însă dacă am limita hierofaniile cereşti la figurile divine sau semi-divine cărora le-a dat naştere. Caracterul sacru al cerului este difuz în nenumărate ansambluri rituale sau mitice, care, aparent, nu sînt în directă legătură cu vreo divinitate uraniană. Sacralitatea celestă rămîne activă în experienţa religioasă prin simbolismul „înaltului", al „ascensiunii",

al „centrului" etc., chiar atunci cînd divinitatea uraniană a trecut pe al doilea plan. Şi în acest simbolism întîlnim uneori substituirea unei divinităţi fertilizante uneia uraniene, dar structura celestă a simbolismului subzistă.

Muntele e mai aproape de cer şi aceasta îl investeşte cu o dublă sacralitate: pe de o parte, participă la simbolismul spaţial al transcendenţei („înalt", „vertical", „suprem" etc.), iar pe de altă parte, e locul prin excelenţă al hierofaniilor atmosferice şi, ca atare, locuinţa zeilor. Toate mitologiile au cîte un munte sacru, variantă, mai mult sau mai puţin ilustră, a Olimpului grec. Toţi zeii cereşti au, pe înălţimi, locuri rezervate cultului lor. Valenţele simbolice şi religioase ale munţilor sînt nenumărate. Muntele este adesea considerat punctul de întîlnire al cerului cu pămîntul; deci un „centru", punctul prin care trece Axa lumii, regiune saturată de sacralitate, loc în care se pot realiza trecerile între diferitele zone cosmice. Astfel, potrivit credinţelor mesopotamiene, „Muntele Ţărilor" uneşte cerul şi pămîntul (A. Jeremias, *Handbuch*, p. 130), iar muntele Meru al mitologiei indiene se înalţă în mijlocul lumii; deasupra lui steaua polară îşi aruncă luminile (W. Kirfel, *Kosmographie*, *15). Popoarele uralo-altaice cunosc de asemenea un munte central, Sumbur, Sumur sau Sumeru, în vîrful căruia stă suspendată steaua polară (credinţe buriate, U. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, p. 41). După credinţele iraniene, muntele sacru Haraberezaiti (Harburz) se găseşte în mijlocul pămîntului şi e legat de cer (texte în A. Christensen, *Le premier homme*, II, p. 42). În Edda, Himmingbjörg este, după cum o indică însuşi numele, un „munte ceresc"; acolo, curcubeul (Bifröst) atinge bolta cerească. Credinţe similare întîlnim la finlandezi, japonezi etc.

„Muntele", prin faptul că e locul de întîlnire între cer şi pămînt, se află în „centrul lumii" şi e, fără îndoială, punctul cel mai înalt al pămîntului. De aceea regiunile consacrate — „locurile sfinte", templele, palatele, oraşele sfinte — sînt asimilate „munţilor" şi devin ele însele „centre", adică sînt integrate în chip magic vîrfului muntelui cosmic (cf. par. 145). Munţii Tabor şi Gerizim din Palestina erau asemenea „centre", iar Palestina, „ţara sfîntă", fiind considerată ca locul cel mai înalt din lume, n-a fost atinsă de potop. „Ţara lui Israel n-a fost înecată de potop" spune un text rabinic (citat de A. J. Wensinck *The Navel of the Earth*, p. 15; alte texte, E. Burrows în *Labyrinth*, p. 54). Pentru creştini, Golgota se află în centrul lumii, căci e vîrful muntelui cosmic şi, de asemenea, locul unde a fost creat şi îngropat Adam. Iar după tradiţia islamică, locul cel mai înalt de pe pămînt este Kaaba,

deoarece „steaua polară dovedeşte că se află chiar deasupra centrului cerului" (text scos din *Kisāi*, cit. A. J. Wensinck, *op. cit.*, p. 15).

Chiar şi numele templelor şi turnurilor sacre mărturisesc asimilarea lor muntelui cosmic: „Muntele Casă", „casa Muntelui tuturor ţărilor", „Muntele Furtunilor", „Legătura dintre cer şi pămînt" etc. (Th. Dombart, *Der Sakralturm*, p. 34). Termenul sumerian pentru zigurat este U-Nir (munte), pe care M. Jastrow îl interpretează ca: „vizibil de foarte departe" (*Sumerian and Akkadian Views of Beginnings*, p. 289). *Zigurатul* era, propriu zis, un „munte cosmic", adică o imagine simbolică a Cosmosului; cele şapte etaje reprezentau cele şapte ceruri planetare (ca la Borsippa) sau aveau culorile lumii (ca la Ur). Templul Barabudur, el însuşi o imagine a Cosmosului, este construit ca un munte artificial. Prin extinderea sacralităţii templului (munte - centru al lumii) asupra întregului oraş, cetăţile orientale deveneau ele însele „centre", vîrfuri ale muntelui cosmic, puncte de joncţiune între regiunile cosmice. Astfel, Larsa era numită, între altele, „Casa joncţiunii dintre Cer şi Pămînt", iar Babilon „Casa temeliei cerului şi pămîntului", „legătura dintre Cer şi Pămînt", „casa Muntelui strălucitor"etc. (Th. Dombart, p. 35). În China, capitala Suveranului desăvîrşit se află exact în centrul Universului (M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 324), adică în vîrful muntelui cosmic.

Vom reveni într-un alt capitol asupra acestui simbolism cosmologic al centrului, în care muntele joacă un rol atît de important (par. 143). Ceea ce putem observa, de pe acum, este virtutea consacrantă a „înălţimii". Regiunile superioare sînt saturate de forţe sacre. Tot ce este mai aproape de cer participă, cu o intensitate variabilă, la transcendenţă. „Înaltul", „superiorul" este asimilat transcendentului, supra-umanului. Orice „ascensiune" este o rupere de nivel, o trecere dincolo, o depăşire a spaţiului profan şi a condiţiei umane. Inutil să adăugăm că sacralitatea „înălţimii" e validată de sacralitatea regiunilor atmosferice superioare, deci, în ultimă instanţă, de sacralitatea Cerului. Muntele, Templul, Oraşul etc. sînt consacrate printr-o investire cu prestigiul „centrului", adică, originar, printr-o asimilare cu vîrful cel mai înalt al Universului şi punctul de întîlnire între Cer şi Pămînt. Deci consacrarea prin ritualurile de ascensiune şi escaladare a munţilor sau treptelor îşi datorează validitatea prin aceea că introduc practicantul într-o regiune superioară, celestă. Bogăţia şi varietatea simbolismului „ascensiunii" este numai aparent haotică; privite în ansamblu, toate aceste rituri şi simboluri se explică prin sacralitatea „înaltului" adică a cerescului. Transcenderea

condiţiei umane prin penetrarea într-o zonă sacră (templu, altar) prin consacrarea ritului, prin moarte, este exprimată concret printr-o „trecere", o „urcare", o „ascensiune".

32. Mituri ale ascensiunii. — Moartea este o transcendere a condiţiei umane, o „trecere dincolo". În religiile care situează tărîmul celălalt în cer sau într-o regiune superioară, sufletul mortului urcă potecile unui munte, sau se caţără pe un arbore sau pe o frînghie (pentru acest din urmă subiect cf. A. Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, nr. 17 şi 66 cu note). Expresia obişnuită, în asiriană, pentru verbul „a muri" este „a se agăţa de munte". La fel, în egipteană, *myny*, „a se agăţa" este un eufemism pentru „a muri" (H. Zimmern, *Zum Babylonischen Neujahrsfest*, II, p. 5, nota 2). Soarele apune între munţi şi tot pe acolo trebuie să treacă drumul mortului spre lumea cealaltă. Yama, cel dintîi mort al tradiţiei mitice indiene, a străbătut „înaltele defileuri" pentru a arăta „drumul multor oameni" (*R. V.*, X, 14, 1). Drumul morţilor în credinţele populare uralo-altaice urcă prin munţi; Bolot, erou kara-kirghiz, ca şi Kezar, rege legendar al mongolilor, pătrund în lumea de dincolo, ca într-o probă iniţiatică, printr-o peşteră din creştetul munţilor; călătoria şamanului în Infern are loc urcînd nişte munţi foarte înalţi (M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 184 sq.). Egiptenii au păstrat în textele lor funerare expresia *asket pet* (*asket* = „treaptă") pentru a arăta că scara pusă la dispoziţia lui Rā pentru a se putea sui de la pămînt la cer este o scară reală (W. Budge, *From Fetish to God*, p. 346). „E instalată pentru mine scara ca să pot vedea zeii", spune Cartea Morţilor (R. Weill, *Le Champ des Roseaux*, p. 52). „Zeii îi fac o scară, pentru ca, slujindu-se de ea, să se poată înălţa la cer" (Weill, p. 28). În multe morminte din timpul dinastiilor arhaice şi medievale s-au găsit amulete ce figurau o scară (*maqet*) sau trepte (W. Budge, *The Mummy*, p. 324, 326).

Acelaşi drum, pe care pornesc sufletele morţilor spre tărîmul celălalt, îl străbat şi cei care — datorită condiţiei lor excepţionale sau eficienţei riturilor pe care le îndeplinesc — reuşesc să pătrundă în cer fiind încă în viaţă. Motivul „ascensiunii" la cer, efectuată fie cu ajutorul unei frînghii, unui arbore sau unei scări, este destul de răspîndit pe cele cinci continente. Ne vom mulţumi să spicuim doar cîteva exemple (cf. M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 404, 423 sq.). Tribul australian dieri cunoaşte mitul unui arbore care, prin puteri magice, creşte pînă în cer (A. Van Gennep, *op. cit.*, nr. 32). Numgahburranii vorbesc despre doi pini miraculoşi, care, în urma violării unui tabu, au pornit să crească pînă cînd

vîrful lor a atins cerul (*ib.*, nr. 44). Pe un arbore asemănător, se povesteşte în tribul mara, strămoşii obişnuiau să urce pînă în cer, apoi să coboare (*ib.*, nr. 49). Soţia eroului maori Tawhaki, o zînă coborîtă din cer, rămîne cu el numai pînă la naşterea primului copil, după aceea, se suie pe casă şi dispare. Tawhaki se înalţă la cer căţărîndu-se pe o viţă de vie şi izbuteşte s-o readucă pe pămînt (S. Grey, *Polynesian Mythology*, p. 42 sq.). După alte variante, eroul ajunge la cer urcîndu-se într-un cocotier sau pe o frînghie, un fir de păianjen, un zmeu. În insulele Hawaii se spune că s-a căţărat pe curcubeu; în Tahiti, că el urcă un munte înalt şi îşi întîlneşte soţia în drum (H. M. Chadwick, *Growth of Literature*, III, p. 273). Un mit răspîndit în Oceania povesteşte cum eroul a ajuns la Cer printr-un „lanţ de săgeţi", adică înfigînd prima săgeată în bolta cerească, următoarea în prima şi aşa mai departe pînă la alcătuirea unui lanţ între cer şi pămînt (R. Pettazzoni, *The Chain of Arrows*, „Folklore", vol. 35, p. 151 sq.). Ascensiunea printr-o frînghie este cunoscută în Oceania (R. B. Dixon, p. 156 sq.), Africa (A. Werner, p. 135), America de Sud (H. B. Alexander, p. 271) şi America de Nord (S. Thompson, *Motif Index*, III, p. 7). Cam în aceleaşi regiuni e răspîndit mitul ascensiunii pe un fir de păianjen. Urcarea la cer pe o scară e cunoscută în vechiul Egipt (W. M. Müller, p. 176), Africa (A. Werner, p. 136), Oceania (H. M. Chadwick, p. 481) şi America de Nord. De asemenea, ascensiunea se mai poate face pe un arbore (Sea Dyaks, H. M. Chadwick, p. 486; Egipt, W. M. Müller, p. 176; Africa, A. Werner, p. 136 sq., etc.), pe o planetă sau pe un munte (cf. S. Thompson, III, p. 8–9).

33. Rituri ale ascensiunii. — Toate aceste mituri şi credinţe corespund unor rituri concrete de „urcare" şi „ascensiune". Stabilirea şi consacrarea locului sacrificiului echivalează cu un fel de sublimare a spaţiului profan; „cu adevărat oficiantul îşi face o scară şi o punte ca să ajungă la lumea cerească", precizează *Taittirīya Saṃhitā* (VI, 6, 4, 2). Într-un alt peisaj din aceeaşi carte (I, 7, 9) oficiantul se caţără pe o scară şi, ajungînd în vîrful stîlpului sacrificial, îşi întinde mîinile şi strigă: „Am ajuns la Cer, la zei; am devenit nemuritor!". „Căţărarea rituală" la Cer este o *dūrohaṇa*, o „urcare anevoioasă". Un număr mare de asemenea expresii întîlnim în literatura vedică (cf. Coomaraswamy, *Svayamātṛṇṇā*, passim.). Kosingas, regele-preot al unor populaţii din Tracia (Kebrenioi şi Sykaiboai) îşi ameninţă supuşii că va pleca la zeiţa Hera urcînd pe o scară de lemn (Polyaenus, *Stratagematon*, VII, 22). Ascensiunea cerească prin urcarea ceremonială a unei

scări făcea parte, probabil, dintr-o inițiere orfică (cf. A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 2, 124 sq.). În orice caz, o regăsim în inițierea mithriacă. În misterele lui Mithra, scara (*climax*) ceremonială avea şapte trepte, fiecare treaptă fiind făcută dintr-un metal diferit. După Celsus (Origene, *Contra Celsum*, VI, 22), prima treaptă era de plumb şi corespundea „cerului" planetei Saturn, a doua de cositor (Venus), a treia de bronz (Jupiter), a patra de fier (Mercur), a cincea de „aliaj monetar" (Marte), a şasea de argint (luna), a şaptea de aur (soarele). A opta treaptă, ne spune Celsus, reprezenta sfera stelelor fixe. Urcînd această scară ceremonială, inițiatul parcurgea de fapt cele „şapte ceruri" înălțîndu-se astfel pînă în Empireu.

Şi astăzi şamanii populațiilor uralo-altaice practică exact acelaşi ritual în călătoria lor spre cer şi în ceremonialul de inițiere şamanică. „Ascensiunea" are loc fie în cadrul sacrificiului obişnuit — cînd şamanul însoțeşte ofranda (sufletul calului sacrificat) pînă la Bai-Ulgen, zeul suprem —, fie cu prilejul terapeuticii magice a bolnavilor care cer consultații. Sacrificiul calului, care e principala ceremonie religioasă a populațiilor uralo-altaice, are loc anual şi durează două-trei seri. În cea dintîi seară se înalță o iurtă nouă, înăuntrul căreia se aşează un mesteacăn curățat de ramuri şi în care sînt tăiate nouă trepte (*tapti*). Se alege un cal alb pentru a fi sacrificat; se aprinde focul în cort, şamanul îşi afumă tamburina chemînd totodată, pe rînd, spiritele, după care iese şi, încălecînd manechinul unei gîşte făcut din cîrpe şi umplut cu paie, dă din mîini ca şi cum ar zbura şi cîntă:

Deasupra cerului alb,
Dincolo de norii albi,
Deasupra cerului albastru,
Dincolo de norii albaştri,
Ridică-te la Cer, o, pasăre!

Scopul acestui rit este să prindă sufletul calului sacrificat, *pura*, care se presupune că a fugit la apropierea şamanului. După ce sufletul e prins şi adus înapoi, şamanul eliberează gîsca şi sacrifică singur calul. A doua parte a ceremoniei are loc în seara următoare, cînd şamanul conduce sufletul calului pînă la Bai-Ulgen. După ce îşi afumă tamburina, după ce îmbracă veşmintele rituale şi invocă pe Merkyut, pasărea Cerului, ca ea să „vină cîntînd" şi „să se aşeze pe umărul său drept", şamanul începe ascensiunea. Urcînd încet pe crestăturile arborelui ceremonial, şamanul pătrunde pe rînd în cele nouă ceruri şi descrie auditoriului, cu nesfîrşite amănunte, tot ceea ce vede şi ceea ce se pe-

trece în fiecare din aceste ceruri. În al şaselea cer, venerează luna, în cel de-al şaptelea, soarele. În sfîrşit, într-al nouălea, el se prosternează în faţa lui Bai-Ulgen dacă sacrificiul a fost primit şi i se fac preziceri asupra vremii; apoi şamanul se prăbuşeşte extenuat şi, după un moment de tăcere, se trezeşte ca dintr-un somn adînc (W. Radlof, *Aus Sibirien*, II, p. 19–51; U. Harva, *Rel. Vorst*, p. 553 sq.; M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 176 sq.).

Crestăturile sau treptele săpate în mesteacăn simbolizează sferele planetare. În timpul ceremonialului, şamanul cere concursul unor divinităţi diferite ale căror culori specifice le trădează natura de divinităţi planetare (U. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 136). La fel ca în ritualul iniţiatic mithriac şi ca zidurile cetăţii Ecbatana diferit colorate (Herodot, I, 98) şi simbolizînd cerurile planetare, luna se găseşte în cerul al şaselea şi soarele într-al şaptelea. Numărul 9 a înlocuit numărul mai vechi de 7 trepte; căci, la uralo-altaici, „coloana lumii" are şapte crestături (U. Holmberg, *op. cit.*, p. 25 sq.) şi arborele mitic cu şapte ramuri simbolizează regiunile celeste (*ib.*, 137 şi fig. 46). Ascensiunea pe mesteacănul ceremonial echivalează cu ascensiunea pe arborele mitic care se află în centrul lumii. Gaura din vîrful cortului este considerată a fi orificiul aflat în dreptul stelei polare, prin care se poate face trecerea dintr-un nivel cosmic în altul (*ib.*, p. 30 sq.). Ceremonialul are loc deci într-un „centru" (par. 143).

Aceeaşi ascensiune are loc cu prilejul iniţierii şamanice. La buriaţi, se aşează nouă arbori unul lîngă altul şi neofitul se caţără în vîrful celui de-al nouălea, trecînd apoi vîrfurile tuturor celorlalţi. Se aşează şi un mesteacăn în cort, lăsînd să-i iasă vîrful prin orificiul superior; neofitul se caţără cu o sabie în mînă pînă ce iese afară din cort, realizînd astfel trecerea în cerul ultim. O funie leagă mesteacănul din cort de alţi nouă mesteceni şi pe această funie atîrnă fîşii de pînză diferit colorate, reprezentînd regiunile cereşti. Funia se numeşte „punte" şi simbolizează călătoria şamanului pentru a ajunge la zei (M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 116 sq.).

Şamanul întreprinde o ascensiune similară pentru vindecarea bolnavilor care vin să-i ceară ajutorul (U. Harva, *Relig. Vorst.*, p. 546 sq.). De asemenea, călătoriile mitice în Cer ale eroilor turco-mongoli seamănă destul de mult cu riturile şamaniste (Chadwick, *Shamanism*, p. 291 sq.). După credinţele iakute, odinioară erau şamani care efectiv se înălţau în ceruri, spectatorii îi puteau vedea plutind deasupra norilor împreună cu calul sacrificat (M.A. Czaplika, *Aboriginal Siberia*, p. 238). Pe vremea lui Genghis-Han, un vestit şaman mongol s-ar fi înălţat la cer pe calul său (Köprü-

lüzade, p. 17). Şamanul Ostiak cîntă că se înalţă la ceruri pe o frînghie, dînd la o parte stelele ce-i stau în cale (Chadwick, *Growth*, III, p. 204). În poemul uigur Kudatku Bilik, un erou visează că urcă o scară de cincizeci de trepte, la capătul căreia o femeie îi dă să bea apă şi, astfel înviorat, poate ajunge pînă la cer (*ibid.*, p. 206).

34. Simbolismul ascensiunii. — Iacob de asemenea visează o scară al cărei vîrf atinge cerul, „iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea" (*Facerea*, 28, 12). Piatra pe care adormise Iacob era un *bethel* şi se afla „în centrul lumii", căci acolo se făcea legătura între toate regiunile cosmice (par. 81). În tradiţia islamică, Mahomet vede o scară înălţîndu-se din templul din Ierusalim („centrul" prin excelenţă) pînă la Cer, cu îngeri de-a dreapta şi de-a stînga ei; pe scară, sufletele drepţilor suiau către Dumnezeu (Asin Palacio, *Escatologia musulmana*, p. 70). Dante, de asemenea, vede în cerul lui Saturn o scară de aur înălţîndu-se vertiginos pînă la ultima sferă celestă şi pe ea vede urcînd sufletele preafericiţilor (*Paradiso*, XXI, XXII). Simbolismul „treptei", al „scărilor" şi al „ascensiunilor" a fost păstrat şi de mistica creştină. Sfîntul Ion al Crucii înfăţişează etapele desăvîrşirii mistice printr-o „*Subida del Monte Carmelo*" şi îşi ilustrează el însuşi tratatul printr-un munte cu lungi şi anevoioase ascensiuni.

Toate viziunile şi toate extazele mistice cuprind o urcare la Cer. După mărturia lui Porfir, Plotin a cunoscut această răpire celestă în patru rînduri, în răstimpul cînd au fost împreună (*Vita Plot.*, 23). Sfîntul Pavel a fost şi el răpit pînă în al treilea cer (*II, Cor.*, 12, 2). Doctrina ascensiunii sufletelor în cele şapte ceruri — fie iniţiatic, fie *post mortem* — s-a bucurat de o imensă popularitate în ultimele secole ale antichităţii. Originea ei orientală este de netăgăduit (cf. W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, „Arch. f. Relig.", IV, p. 155 sq.), dar atît orfismul cît şi pitagorismul au contribuit în mare măsură la difuzarea ei în lumea greco-romană. Aceste tradiţii vor fi cercetate cu mai mult folos în alte capitole. Dar ele se cuveneau a fi amintite în acest context, deoarece justificarea lor ultimă se găseşte în caracterul sacru al Cerului şi al regiunilor superioare. În orice ansamblu religios s-ar afla, şi în orice fel ar fi ele valorizate — rit şamanist sau rit de iniţiere, extaz mistic sau viziune onirică, mit eshatologic sau legendă eroică etc. —, ascensiunile, urcările de munţi sau scări, zboruri în văzduh etc. semnifică întotdeauna transcenderea condiţiei umane şi pătrunderea în nivele cosmice superioare. Simplul fapt al „levitaţiei" echivalează cu o consacrare şi o îndumnezeire. Asceţii lui

Rudra „merg pe calea vîntului, căci zeii au intrat în ei" (*R. V.*, X, 156, 2–3). Yoghinii şi alchimiştii indieni se ridică în văzduh şi parcurg în cîteva clipe distanţe considerabile (M. Eliade, *Le Yoga*, p. 397). A putea zbura, a avea aripi, devine formula simbolică a transcenderii condiţiei umane; capacitatea de a se înălţa în văzduh semnifică accesul la realităţile ultime. Evident, şi în fenomenologia ascensiunilor persistă o distincţie radicală între experienţa religioasă şi tehnica magică; un sfînt este „răpit" la ceruri; yoghinii,asceţii, magicienii „zboară" datorită eficienţei propriilor lor eforturi. Dar şi într-un caz, şi în celălalt, *ascensiunea* este ceea ce îi distinge de marea masă a profanilor şi a neiniţiaţilor; ei pot pătrunde în regiunile uraniene saturate de sacralitate şi deveni asemenea zeilor. Contactul lor cu spaţiile cereşti îi divinizează.

35. Concluzii. — Să recapitulăm:

a) Cerul *în el însuşi*, ca boltă siderală şi regiune atmosferică, este bogat în valori mitico-religioase. „Înaltul", spaţiul infinit sînt hierofanii ale „transcendentului", ale sacrului prin excelenţă. „Viaţa" atmosferică şi meteorică se revelează ca un mit nesfîrşit. Iar Fiinţele Supreme ale populaţiilor primitive, ca şi Marii Zei ai primelor civilizaţii istorice dezvăluie, toţi, legături mai mult sau mai puţin organice cu Cerul, atmosfera, evenimentele meteorologice etc.

b) Dar Fiinţele Supreme nu pot fi reduse la o hierofanie uraniană. Ele sînt mai mult decît o asemenea hierofanie: au o „formă" care presupune un fel de-a fi propriu şi exclusiv, adică ireductibil la viaţa uraniană sau la experienţa umană. Căci aceste Fiinţe Supreme sînt „creatori" „buni", „eterni" („Bătrîni"), sînt întemeietori de instituţii şi păzitori ai normelor — atribute explicate numai în mică măsură de hierofaniile cereşti. Astfel, problema „formei" Fiinţelor Supreme, enunţată aici, va fi reluată într-un capitol special.

c) Ţinînd seama de această rezervă — care e importantă —se poate descoperi în „istoria" Fiinţelor Supreme şi a divinităţilor cereşti un fenomen revelator în cel mai înalt grad pentru experienţa religioasă a umanităţii: tendinţa acestor figuri divine de a dispărea din cult. Nicăieri ele nu joacă un rol dominant, fiind îndepărtate şi înlocuite cu alte forţe religioase: cult al strămoşilor, spirite şi zei ai Naturii, demoni ai fecundităţii, Mari Zeiţe etc. Este remarcabil faptul că această substituire se face aproape întotdeauna în favoarea unei forţe religioase sau unei divinităţi mai concrete, mai dinamice, mai fertile (de ex. Soarele, Marea Mamă, Zeul Mascul etc.). Învingătorul este întotdeauna repre-

zentantul sau distribuitorul fecundităţii, adică, în ultimă instanţă, reprezentantul sau distribuitorul *Vieţii*. (Chiar frica de morţi şi de demoni se reduce la teama ca *viaţa* să nu fie ameninţată de aceste forţe ostile care trebuiesc implorate şi neutralizate.) Sensul adînc al acestei substituiri ne va apărea atunci cînd vom avea prilejul să examinăm valorile religioase ale vieţii şi funcţiilor vitale.

d) În unele cazuri, datorită fără îndoială apariţiei agriculturii şi a religiilor agrare, zeul ceresc recîştigă actualitatea ca zeu al atmosferei şi al furtunii. Dar această „specializare", care îi conferă multiple prestigii, îi limitează totodată „atotputernicia". Zeul furtunii este „dinamic" şi „puternic", este „taurul", este „fecundator", miturile lui se îmbogăţesc şi cultul lui devine strălucitor — dar nu mai este „Creatorul" Universului, nici al omului, nu mai e atotştiutor; uneori nu este decît partenerul unei Mari Zeiţe. Împotriva acestui zeu al furtunii, Mare Mascul orgiastic, bogat în epifanii dramatice, căruia i se adresa un cult îmbelşugat şi sîngeros (sacrificii, orgii etc.), au avut loc revoluţiile religioase de structură monoteistă, profetică şi mesianică ale lumii semite. În lupta dintre Baal şi Jahve sau Allah s-a făcut o nouă actualizare a valorilor „cereşti", opuse valorilor „terestre" (bogăţia, fecunditatea, forţa), şi a criteriilor calitative („interiorizarea" credinţei, rugăciunea, fapta bună), împotriva criteriilor cantitative (sacrificiul concret, supremaţia gesturilor rituale etc.). Dar faptul că „istoria" a făcut inevitabilă depăşirea acestor epifanii ale forţelor elementare ale vieţii nu implică cu necesitate concluzia că ele au fost lipsite de valoare religioasă. Vom avea prilejul să arătăm că aceste epifanii arhaice reprezentau, originar, mijloace prin care viaţa biologică era sanctificată; ele nu au devenit „lucruri depăşite" decît în măsura în care şi-au pierdut funcţia originară, golindu-se de sacru şi devenind simple „fenomene" vitale, economice şi sociale.

e) În multe cazuri, zeului ceresc i se substituie un zeu solar. Soarele devine atunci distribuitorul fecundităţii pe pămînt şi protectorul vieţii (a se vedea mai departe, par. 36 sq.).

f) Uneori, ubicuitatea, înţelepciunea şi pasivitatea zeului ceresc sînt revalorizate în sens metafizic şi zeul devine epifania normei cosmice şi a legii morale (de ex. Iho al maorilor); „persoana" divină se retrage în faţa „ideii"; „experienţa religioasă" (de altfel destul de săracă în cazul majorităţii zeilor cereşti) face loc înţelegerii teoretice, „filozofiei".

g) Unii zei cereşti îşi păstrează actualitatea religioasă, sau o consolidează, revelîndu-se şi ca zei suverani. Sînt cei care au reuşit cel mai bine să-şi menţină supremaţia în panteon (Zeus, Ju-

piter, Tian) şi cei în folosul cărora au avut loc revoluţiile monoteiste (Jahve, Ahura-Mazdā).

h) Dar, chiar dacă viaţa religioasă nu mai e dominată de zeii cereşti — regiunile siderale, simbolismul uranian, miturile şi riturile de ascensiune etc. păstrează un loc preponderent în economia sacrului. Ceea ce e „Sus", în „Înalt", continuă să reveleze *transcendentul* în oricare ansamblu religios. Dacă „formele" divine se schimbă, dacă, prin simplul fapt că s-au revelat ca atare, adică drept „forme" în conştiinţa omului, ele *au* o „istorie" şi îşi urmează linia destinului, sacrul ceresc îşi păstrează „actualitatea" peste tot şi în orice circumstanţă. Îndepărtat din cult şi înlocuit în mit, Cerul se menţine în simbolism. Şi acest simbolism ceresc pătrunde şi susţine la rîndul lui numeroase rituri (de ascensiune, de escaladare, de iniţiere, de regalitate), mituri (Arborele Cosmic, Muntele Cosmic, lanţul de săgeţi etc.), legende (zborul magic etc.). Simbolismul „Centrului", care joacă un rol considerabil în toate marile religii istorice, este constituit, mai mult sau mai puţin explicit, din elemente cereşti („Centrul" şi Axul Lumii, punct de comunicare între cele trei regiuni cosmice; tot într-un „centru" poate avea loc ruptura de nivel, trecerea între diferitele zone cosmice).

Într-o formulă sumară, s-ar putea spune că „istoria" a reuşit să împingă în umbră „formele" divine de structură celestă (cazul Fiinţelor Supreme), sau să le vitregească (zeii furtunii, fecundatorii), dar această „istorie", adică experimentarea şi interpretarea mereu nouă a sacrului de către om, nu a reuşit să desfiinţeze revelaţia imediată şi continuă a *sacrului ceresc;* revelaţie de structură impersonală, atemporală, anistorică. Simbolismul ceresc a reuşit să se menţină în toate ansamblurile religioase, tocmai fiindcă modalitatea sa de-a fi este atemporală; într-adevăr, simbolismul valorizează şi susţine orice „formă" religioasă, fără să se epuizeze prin această participare (par. 166 sq.).

STADIUL PROBLEMELOR ŞI BIBLIOGRAFIE

Problema zeului ceresc al populaţiilor mai puţin civilizate a fost cercetată mai ales în legătură cu Fiinţele Supreme şi „monoteismul primar". Drept urmare, majoritatea lucrărilor menţionate în continuare aici studiază aceste Fiinţe în totalitatea lor, ca „forme" divine, şi numai în subsidiar se ocupă de trăsăturile lor cereşti (exceptînd, bineînţeles, cărţile lui R. Pettazzoni şi J. G. Frazer, care au ca obiect tocmai ilustrarea exhaustivă a acestor trăsături).

Studii de ansamblu asupra Ființelor Supreme primare: R. Pettazzoni, *Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern* („Archiv f. Religionswissenschaft" vol. 29, 1930, p. 108–129; 209–243); Carl Clemen, *Der sogenannte Monotheismus der Primitiven* (*ibid.*, vol. 28, 1929, p. 290–333); R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* (Roma, 1946), p. XII, sq.; 1 sq.; *id. L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955; trad.engl., London, 1956); *id., L'Essere supremo nelle religioni primitive* (Torino, 1957).

Despre *Baiam*: A. W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (London, 1904); p. 362 sq.; 466 sq.; R. Pettazzoni, *Dio, I* (*L'Essere Celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma, 1922), p. 2. sq.; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. I, ed. a II-a (Münster, 1926), p. 416–478; *ib.*, vol. III (Münster, 1931), p. 828–990, cu documentația complementară.

Despre *Daramulun*: A. W. Howit, The *Native Tribes*, 494 sq.; 528 sq.; R. Pettazzoni, *Dio*, p. 6 sq.; W. Schmidt, I, 410 sq.; III, 718–827.

Despre *Bundjil:* R.H. Mathews, *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria* (Sidney, 1905), p. 84–134; 162–171; A. van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie* (Paris, 1906), p. 178 sq.; R. Pettazzoni, *Dio*, p. 16 sq; W. Schmidt, I, p. 337–380; III, p. 650–717 (care încearcă să distingă istoria lui Bundjil și transformările sale în mit).

Despre *Mungan-ngaua*: A. W. Howit, *Native Tribes*, p. 616 sq.; R. Pettazzoni, p. 14 sq.; W. Schmidt, *Ursprung*, I, p. 380– 397; III, p. 591–649; (W. Schmidt îl consideră pe Mungan-ngaua drept Ființa Supremă australiană care a suferit cel mai puțin influențele mitologiei naturiste.)

Cu privire la controversele în jurul triburilor Aranda și Loritja: W. Schmidt, *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen*, („Zeitschr. f. Ethnologie", 1908, p. 866–901); *Ursprung*, I, p. 434–449; cf. A. W. Nieuwenhuis, *Der Geschlechtstotemismus an sich und als Basis der Heiratsklassen und des Gruppentotemismus in Australien* („Internationales Archiv. f. Ethnographie", vol. 29, 1928, p. 1–52); contra: W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 574–586 și E. Vatter *Der australische Totemismus* („Mitteilungen aus dem Museum f. Völkerkunde in Hamburg", X, 1925), spec. p. 28 sq.; p. 150. Polemica A. Lang-E. S. Hartland în jurul cărții lui A. Lang, *The Making of Religion* (London, 1898); E. S. Hartland, *The «High Gods» of Australia* („Folk-Lore", vol. 9, 1908, p. 290–329); A. Lang, *Auastralian Gods* (*ibid.*, vol. 10, p. 1–46); E. S. Hartland, *High Gods: a Rejoinder* (*ibid.*, p. 46–57); răspunsul lui A. Lang, *ibid*, p. 489–495. Analize critice lungi ale lui W. Schmidt, „Anthropos", III, 1908, p. 1081–1107.

Despre *Puluga*: E. H. Man, *On the Aboriginal inhabitants of the Andaman Islands* (London, 1883); A. R. Brown, *The Andaman Islanders* (Cambridge, 1922); o lungă polemică cu privire la existența Ființei Supreme la andamani a avut loc între părintele W. Schmidt și A. R. Brown, în revista „Man" (XX, 1910, p. 2, sq.; 33 sq.; 66 sq.; 84 sq.); cf. W. Schmidt, *Stellung*

der Pygmäenvölker (Stuttgart, 1910, p. 193–219, 241–267); *id. Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen* („Anthropos", vol. 16–17, 1921–22, p. 978–1005); *id., Ursprung der Gottesidee*, vol. I, ed. a-II-a, p. 160-163; expunere de ansamblu, R. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 92–101; W. Schmidt, *Ursprung* III, p. 50–145, care îşi propune să distingă trăsăturile primitive ale lui Puluga de influenţele exterioare (naturism, animism, magism; matriarhatul, mitologia lunară; de fapt, A. R. Brown n-a găsit la andamanii din nord şi centru nici o urmă a unei Fiinţe Supreme, ci numai o religie cu structură matriarhală, cultul divinităţii Bilika; în timp ce, în sudul insulei, informaţiile lui E. H. Man despre Puluga sînt confirmate). Vezi însă critica lui R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, p. 437 sq.

Despre *pigmeii semang*: P. Schebesta, *Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop, die «Unsterblichen»* („Archiv f. Religionwiss.", vol. 24, 1926, p. 209–233); *id., Bei den Urwaldzwergen von Malaya* (Leipzig, 1927); *id., Orang-Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras* (Leipzig, 1928); *id., Les Pygmées* (trad.fr., Paris, 1940), p. 93 sq.; expunere de ansamblu, R. Pettazzoni, *Dio*, p. 101–118; *id., L'onniscienza di Dio*, p. 453 sq.; W. Schmidt, *Ursprung*, III,p. 152–279.

Despre *negritos* din Filipine: Morice Vanoverbergh, *Negritos of Northern Luzon* („Anthropos", vol. 20, 1925, p. 148–199; 399–443; despre viaţa religioasă, p. 434 sq.); P. Schebesta, *Les Pygmées*, p. 145 sq.; cf. de asemenea W. W. Skeat, O. Blagden, *Pagan races of the Malay Peninsula* (London, 1906); R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, p. 471 sq.

Despre divinităţile cereşti din Africa: expozeu de ansamblu: R. Pettazzoni, *Dio*, p. 186–259; J. G. Frazer, *The Worship of Nature* (London, 1926), p. 89–315 (o traducere franceză a apărut, fără note, în 1927: *Les dieux du ciel*); W. Schmidt, *Ursprung*, vol. IV: *Die Religionen der Urvölker Afrikas* (Münster, 1933; cf. de asemenea vol. I, p. 167 sq.); vol. VII, 1940, p. 3– 605, 791–826; vol. VIII, 1949, p. 569–717; vol. XII, 1955, p. 761–899; Mgr. A. Le Roy, *La religion des primitifs* (ed. VII-a, Paris, 1925); Edwin W. Smith, *African Ideas of God* (London, 1950);cf. de asemenea R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, vol. I (Torino, 1948), p. 3–401.

J. Spieth, *Die Religion der Eweer* (Göttingen, Leipzig, 1911); A. C. Hollis, *The Massai*, (Oxford, 1905), p. 264; E. W. Smith, A. M.Dale, *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia* (London, 1929), vol. II, p. 198 sq.; L. Tauxier, *La religion Bambara* (Paris, 1927), p. 173 sq.

Despre *Nzambi* (şi împotriva afirmaţiei lui R. Pettazzoni, p. 210, că e indiferent faţă de acţiunile omului), vezi şi: J. van Wing, *L'Être Suprême des Bahongo* („Rev.Sciences relig"., t.X. p. 170–181).

Despre *pigmeii* din Africa: H. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale* (Paris, 1932); id., *L'âme du Pygmée d'Afrique* (Paris, 1945); W. Immen-

roth, *Kultur u. Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika* (Leipzig, 1933), spec. p. 153 sq.; P. Schebesta, *Les Pygmées*, p. 13 sq.

W. Wanger, *The Zulu Notion of God* („Anthropos", 1925, p. 574 sq.) crede că e posibilă stabilirea unei corelaţii între numele lui Unkulunkulu şi un prototip sumerian, AN-gal-gal (zulu-ul *un* fiind identic cu sumerianul *an, anu*, „heaven", „God in Heaven"). Geo Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran* (Upsala-Leipzig, 1938), p. 5–93 furnizează un abundent material (extras din bogata bibliografie entografică) cu privire la divinităţile cereşti africane, pe care le compară cu zeii supremi iranieni.

Despre religiile din Indonezia şi Melanezia:

R. Pettazzoni, *Dio*, p. 109–185; Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891), *passim*; A. Lang, *The Making of Religion* (ed. a III-a 1909), p. 200 sq.;Roland B. Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston, 1916), *passim*, H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leiden, 1946), p. 15 sq., 175 sq.

Despre *Tangaroa:* cf. E. S.C. Handy, *Polinesian Religion* (Honolulu, 1927), p. 144 sq. şi *passim*; R.W. Williamson, *Religions and Cosmic Beliefs of Central Polynesia* (Cambridge, 1933).

Despre *Yelafaz*: Sixtus Walleser, *Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bowohner von Jap. Deutsche Südsee* („Anthropos", vol. 8, 1913, p. 607–629 sq. etc.), spec. p. 613 sq.

Despre cultul şi miturile lui *Io*, vezi E. S. Craighill Handy, *Polynesian Religion*, p. 36 sq.; *id.*, *The Hawaiian Cult of Io* („The Jurnal of the Polynesian Society"), vol. 50, 1941, p. 134–159); P. Kenneth Emory, *The Hawaiian God Io* (*ibid.*, vol. 51, 1942, p. 3).

Despre *cuplul mitic Cer-Pămînt*, vezi F. Kinchi Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Luzern, 1946) şi bibliografia cap. VII.

Despre *divinităţile cerului* în America de Nord:

R. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 260-323; R. Dangel, *Tirawa, der Höchste Gott der Pawnee* („Archiw f. Religionswissenschaft", 1929, p. 113–144); W. Schmidt, *Ursprung*, II, (Münster, 1929), p. 21–36 (triburile din California Centrală), p. 328–390 (indienii din nord-vest), p. 391–872 (algonkinii); vol. V, 1937, p. 1–773; vol. VI, p. 167–207. Expunere de ansamblu a aceluiaşi autor; W. Schmidt, *High Gods in North America* (Oxford, 1933); R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, vol. III (Torino, 1953), p. 38 sq.

Despre *divinităţile supreme* în America de Sud: R. Pettazzoni, *Dio*, p. 324–348; (împotriva lui: W. Koppers, *Unter Feuerland-Indianern*, Stuttgart, 1924, p. 139–157); W. Schmidt, II, p. 873–1033 (indienii din Ţara de Foc, îndeosebi după cercetările lui M. Gusinde şi W. Koppers); M. Gusinde, *Die Feuerland Indianern*, Bd. I, *Die Selk'nam* (Mődling bei Wien, 1931),

Bd. II, *Die Yamana (ibid.*, 1937); W. Koppers *Sur l'origine de l'idée de Dieu. À propos de la croyance en Dieu chez les Indiens de la Terre de Feu* („Nova et vetera", Fribourg, 1943, p. 260–291); *id., Die Erstbesiedlung Amerikas im Lichte der Feuerland-Forschungen* („Bull. d. Schweizerischen Gesellschaft f. Anthropologie u. Ethnologie", vol. 21, 1944–45, p. 1–15).

Volumele II, V şi VI ale lucrării *Ursprung der Gottesidee* de W. Schmidt conţin o bună bibliografie şi un vast repertoriu de fapte religioase avînd legătură cu culturile arhaice ale celor două Americi. Cf. *Ursprung*, vol. V, p. 522 sq., 716 sq.; vol. VI, p. 520 sq. Vezi şi J. M. Cooper, *The Northern Algonquin Supreme Being* („Primitive Man", 1933, p. 41–112) şi R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, III, spec. p. 337 sq.

Despre *religiile culturilor arctice*: vederi de ansamblu, W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. III, p. 541–564; vol. VI, p. 70–75, 274–281, 444–454; A. Gahs, *Kopf-Schädel-und Langknochenopfer bei Rentiervölker* (*W. Schmidt-Festscrift*, Wien, 1928, p. 231–268).

Samoiezii: A. Castren, *Reisen in Norden in den Jahren 1838–1844* (Leipzig, 1853), p. 229–233; T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden* („Mémoires de la Soc. Finno-Ougrienne", vol. 53, 1924); K. Donner, *Bei den Samojeden in Sibirien* (Stuttgart, 1926); expunere, vedere de ansamblu şi documentaţie complementară, în W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. III. p. 340–384.

Koriacii: W. Jochelson, *The Koryak*, 2 vol. (Leiden — New York, 1905–1908; vol. VI din *Jesup North Pacific Expedition)*; A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology* (Oxford, 1914), spec. p. 261–269, 294–296; W. Schmidt, III, p. 387–426.

Ainuii: J. Batchelor, *The Ainu and their Folk-Lore* (London, 1901); J. Löwenthal, *Zum Ainu-Problem* („Mitteil.d. Anthropolog. Ges. in Wien", vol. 60, 1930, p. 13–19); Dr.L.Sternberg, *The Ainu-Problem* („Anthropos", vol. 24, 1929, p. 755–801); W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 427–492; cf. de asemenea: Thomas Ohm, *Die Himmelsverehrung der Koreaner* („Anthropos", 1940–41, vol. 35–36, p. 830–840).

Eschimoşii: Fr. Boas, *The Central Esquimo* („6th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1884–85", Washington, 1888, p. 409–670); Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Copenhaga, 1930); *id., Intellectual Culture of the Caribou Eschimos (ibid.*, 1931); Fr. Birket-Smith, *Ueber die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung* („Anthropos", 25, 1930, p. 1–23); W. Thalbitzer, *Die kultischen Gottheiten der Eskimos* („Archiv, f. Religionswissenschaft", 26, 1928, p. 364–430); W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 493–526.

Ugrienii şi turco-mongolii: K.F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. I–III (Porvoo-Helsinki, 1921, 1922, 1927; FF Communication

Nr.41, 44, 63); Uno Holmberg-Harva, *Die Religion der Tcheremissen* (Porvoo, 1926, FFC Nr.61); *id., Siberian Mithology*, „The Mithology of all races", vol. IV. Boston, 1927); *id., Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (Helsinki, 1939, FFC Nr.125); W. Schmidt, *Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchter Völkern* („Ethnos", vol. 7, 1942, p. 127–148); *Id., Ursprung der Gottesidee*, vol. IX, (1949), p. 3–67 (proto-turcii), p. 71–454 (tătarii din Altai), p. 457–794 (tătarii abakan), vol. X (1952), p. 1–138 (mongolii), p. 139–470 (buriaţii), p. 503–674 (tunguşii), p. 675–758 (iukaghinii); vol. XI (1954), p. 1–398, 565–707 (iakuţii), p. 399–467 (karagaşii şi soioţii), p. 469–564, 683–712 (ieniseienii). W. Schmidt şi-a rezumat vederile asupra religiei popoarelor de păstori din Asia Centrală în volumele XI, p. 565–704, şi XII, p. 1–613; Joseph Haeckel, *Idolkult und Dualsystem bei den Uiguren. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus* („Archiv f. Völkerkunde", I, Wien, 1947, p. 95–163).

Despre *Ulgen*: W. Radloff, *Proben der Völksliteratur der türkischen Stämme*, I. (St. Petersburg, 1866), p. 147 sq.; M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), p. 175 sq.; W. Schmidt, *Ursprung*, vol. IX, p. 172–215.

Despre *elementele lunare* în *Ulgen* (şi dublul său, Erlik), cf. W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen* („Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", vol. IV; Salzburg-Leipzig, 1936, p. 279–412), p. 396 sq.; J. Haechel, *Op. cit.*, p. 142 sq.

Despre cultul lui *Tenre* la nomazii din Kan-su; cf.P. Matthias, *Uiguren und ihre neuentdeckten Nachkommen* („Anthropos", 1940–41, vol. 35–36, p. 78–99), spec. p. 89 sq. (*Tenre* este numit *Xan Tenre*, „Împăratul Cerului", sau simplu *Tenre*, „Cerul". El este creatorul Universului, al vieţii, al omului, p. 89. I se oferă sacrificii, p. 90.)

N. Pallisen, *Die alte Religion des mongolischen Völkes während der Herrschaft der Tschingisiden* („Micro-Bibliotheca Anthropos", vol. VII, Freiburg, 1953).

Kai Donner, *Ueber soghdisch nom „Gesetz", und samojedisch nom „Himmel, Gott"* („Studia Orientalia", I. Helsinki, 1925, p. 1–6); vezi şi W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 505 sq.; 543 sq.; M. Eliade *Le chamanisme*, p. 206 sq.

Divinitatea celestă chineză: J. J. M. de Groot, *The Religion of the Chinese* (New York, 1910), p. 102 sq.; Marcel Granet, *La religion des Chinois* (Paris, 1922), p. 49 sq. După E. Chavannes, Chang ti, „Domnul suprem" şi Tian, „Cerul", ar fi desemnat la origine două fiinţe divine distincte (ceva în genul lui Uranos şi Zeus), cf. *Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise* („Rev. Hist. Relig.", 1901, vol. 43, p. 125–146). Despre Chang-ti, vezi şi N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens* (Leipzig, 1916), p. 224 sq., care pune admirabil în evidenţă însuşirile non-naturiste ale an-

ticului zeu chinez. Vezi: W. Eberhard, „Anthropos", vol. 37–40, 1942–1945, p. 977, asupra lucrărilor recente. Cf. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, p. 400 sq.

Despre relaţiile preistorice între proto-turci şi Orientul Apropiat: Max Ebert, *Reallexikon der Vorgeschichte*, vol. XIII, p. 60 sq.; G. Hermes, *Das gezähmte Pferd im alten Orient* („Anthropos", vol. 31, 1936, p. 364–394); W. Amschler, *Die ältesten Funde des Hauspferdes* („Wiener Beiträge", IV, p. 498–516); E. Herzfeld, *Völker und Kulturzusammenhänge im Alten Orient* („Deutsche Forschung", H.5, Berlin, 1928, p. 33–67), spec. p. 39 sq.; W. Koppers, *Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universal-geschichte* („Belleten", nr. 20 den ayri basim, Istanbul, 1941, p. 481–525), p. 488 sq. Vezi şi A. M. Tallgren, *The Copper Idols from Galich and their Relatives* („Studia Orientalia", I, 1925, p. 312–341).

Despre raporturile între proto-turci şi indo-europeni, vezi stadiul problemei în două ample memorii ale lui W. Koppers, *Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde* („Anthropos", vol. 30, 1935, p. 1–31), spec. p. 10 sq.; şi *Urtürkentum, passim*. În acelaşi sens, O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, II (ed. a-II-a), 1929, p. 24. Cf. şi Alfons Nehring, *Studien zur Indogermanischen Kultur und Urheimat* („Wiener Beiträge", vol. IV, p. 9–229), spec. p. 13 sq.; p. 93 sq. etc. Împotrivă, J. W. Hauer, *Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanischenfrage* („Archiv fur Religionswissenschaft", vol. 36, 1939, p. 1–63), spec. p. 14 sq. Vezi şi W. Schmidt, *Rassen und Völker in Vorgeschichte des Abendlandes*, vol. II (Luzern, 1946), p. 171 sq., 192 sq, 208 sq.

Indo-europenii (protoistorie, lingvistică, cultură): H. Hirt, *Die Indogermanen*, I–II (Strasbourg, 1905–1907); O. Schrader, *Reallexikon des indogermanischen Altertumskunde* (ed. a II-a, Berlin–Leipzig, 1917, 1929); G. Gordon Childe, *The Aryans* (London, 1926); *id. Germanen u. Indogermanen Festschrift für Hermann Hirt*, I–II (Heidelberg, 1932–1934); W. Koppers, *Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde* („Anthropos", vol. 30, 1935, p. 1–31); A. Nehring, *Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat* („Wiener Beiträge", vol. IV, p. 9–229); J. W. Hauer, *Zum gegennwärtigen Stand der Indogermanenfrage*; G. Dumézil, *Le nom des „Arya"* („Rev. Hist. Rel. ", 1941, nr. 363, p. 36–59). Vezi, în prezent, P. Bosch-Gimpera, *Les Indo-Européens. Problèmes archéologiques* (trad. de R. Lantier, Payot, Paris, 1961).

Despre *divinitatea Cerului* la indo-arieni (**Diēus*, etc.): L. von Schröder, *Arische Religion, I. Einleitung. Der Altarische Himmelsgott* (Leipzig, 1914); P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der Griechischen Sprache* (Göttingen, 1896), p. 77 sq. ; S. Feist, *Kultur. Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen* (Berlin, 1913), p. 319 sq. ; Georg Wilke, *Die Religion der Indogermanen in der archäologischer Betrachtung* (Manus-Bibliothek, nr. 31, Leipzig, 1923), p. 107 sq. ; W. Koppers, *Die Religion der Indogermanen*

in ihren kultur-historischen Beziehungen („Anthropos", vol. 24, 1929, p. 1 073–1 089); *id.*, *Die Indogermanenfrage*, p. 11 sq., 16 sq.; S. Sturtevant Hopkins, *Indo-european Deiwos and Related Works* (Philadelphia, 1932); A. Nehring, *Studien*, p. 195 sq. ; P. Kretschmer, *Dyaus. Zeus, Diespiter und die Abstrakta im indogermanischen* („Glotta", vol. 13, 1924, p. 101–114).

Despre *India vedică*: despre textele, traducerile şi imensa bibliografie critică, vezi L. Renou, *Bibliographie védique* (Paris, 1931), spec. p. 170 sq. Se vor citi întotdeauna cu profit cele trei volume pe care A. Bergaigne le-a consacrat acestei probleme: *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda* (Paris, 1878–1883). Expuneri exhaustive ale miturilor şi credinţelor, în A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, ed. a II-a, vol. I–II (Breslau, 1927–1929) şi A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda und Upanishads*, 2 vol. (Harvard Oriental Series, nr. 21–22, Cambridge, Mass., 1925).

Despre *divinităţile arya* din Mitani: cf. stadiul problemei şi o încercare de interpretare în sensul tripartiţiei funcţionale, în G. Dumézil, *Naissance d'archanges* (Paris, 1945), p. 15 sq.

Despre *Varuṇa*: H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923), p. 97 sq. ; G. Dumézil, *Ouranos-Varuṇa* (Paris, 1934); *id.* , *Mitra-Varuṇa* (Paris, 1940). Cf. B. Geiger, *Die Amesa Spentas* (Wien, 1916); Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmanas* (Paris, 1898); E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Strasbourg, 1920). P. Kretschmer crede, fără a avea dreptate, că Varuṇa provine din hititul Arūnash şi e pătruns de noţiuni asianice şi babiloniene. Cf. *Varuṇa und die Urgeschichte der Inder* („Wiener Zeitschrift f. die Künde des Morgenlandes", vol. 33, p. 1 sq.). Despre Varuṇa „legătorul", cf. M. Eliade, *Les „dieux lieurs" et le symbolisme des noeuds* („Rev. Hist. des Religions", t. 134, 1947–1948, p. 5–36) şi republicat în *Images et symboles* (Paris, 1952), cap. III.

Mitul indo-european al unui cer de piatră care se uneşte cu pămîntul, mit reconstituit de H. Reichelt, *Der steinerne Himmel* („Indogerm. Forsch.", vol. 32, 1913, p. 23–57), nu este atestat în texte (cf. E. Benveniste, L. Renou, *Vṛtra et Vrthragna*, Paris, 1935, p. 191, n. 3).

Despre Iran: texte, expunere de ansamblu, critică şi bibliografie, în R. Pettazzoni, *La Religione di Zarathustra* (Bologna, 1920); Louis H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions* (Bombay, 1929, Cama Oriental Institute); E. Benveniste, *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts* (Paris, 1929); E. Benveniste, L. Renou, *Vṛtra et Vrthragna* (Paris, 1935); H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes* („Journal Asiatique", aprilie–iunie, 1929, p. 193–310, iulie–sept. 1931, p. 1–124; oct.–dec. 1931, p. 193–244); *id.*, *Die Religionen des Alten Iran* (trad. Sohaeder, Leipzig, 1938), Geo Widengren, *Hochgottglaube im*

Alten Iran (Uppsala, 1938); Georges Dumézil, *Naissance d'archanges* (Paris, 1945).

Despre *Varuṇa-Ahura Mazda*: Oldenberg, *Varuṇa und die Adityas* („Zeitschrift d. deutsch. morgen. Gesell.", vol. 50, 1896, p. 43 sq.); A. Meillet, *La religion indo-européenne* (republicată în *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, 1921, p. 323 sq.); Ahura Mithra: G. Dumézil, *Mitra-Varuṇa* (Paris, 1940), p. 59 sq. ; *Naissance d'archanges*, p. 30 sq. ; J.. Hertel, *Die Sonne und Mithra im Awesta* (Leipzig, 1927). Cf. Otto Paul, *Zur Geschichte der iranischen Religionen* („Archiv f. Religionswissenschaft", vol. 35, 1940, p. 215–234, împotriva opiniilor lui H. S. Nyberg; în aceleaşi sens, W. Wüst, *ibid.*, p. 234–249). Vezi şi Betty Heimann, *Varuṇa-Rta-Karma* (*Festgabe H. Jacobi*, p. 201–214).

Despre *religia grecilor antici* există o carte care valorează cît o bibliotecă: A. B. Cook, *Zeus. A study in ancient Religion*, 3 vol. în 5 tomuri (Cambridge, 1914, 1925, 1940). Cf. pentru o vedere de ansamblu, Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (München, 1941); despre Zeus, divinitatea-Tată, cf. G. Calhoun, *Zeus the father in Homer* („Transactions of the American Association of Philology", vol. 66, 1935); M. P. Nilsson, *Vater Zeus* („Archiv f. Religionswissenschaft", vol. 35, 1938, p. 156 sq.). Despre mitul lui Uranos: G. Dumézil, *Ouranos-Varuṇa* (Paris, 1934); W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel u. Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern* (Tübingen, 1942).

Despre *religia romanilor*, cf. G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941) şi *Naissance de Rome*, cap. I (Paris, 1944); Carl Koch, *Der römische Jupiter* (Frankfurt am Main, 1937).

Un expozeu de ansamblu asupra *vechilor religii germanice*, cu o largă bibliografie critică, a fost realizată de Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I–II (Berlin, Leipzig, 1935, 1937, ed. a II-a, 1956–57). Admirabile analize ale miturilor suveranităţii şi ale miturilor războinicilor, în mica scriere a lui G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939, ed. a II–a, 1959). Vezi şi Ernst Tonnelat, *Les religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves* („Mana", Paris, 1948, vol. III, p. 323 sq.). O penetrantă critică a diverselor orientări moderne în interpretarea religiilor germanice şi o încercare constructivă de a integra studiul acestor religii în metoda istorico-culturală a şcolii de la Viena, aflăm în cele două studii ale lui Alois Closs, *Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte* („Anthropos", vol. 29, 1934, p. 477–496) şi *Die Religion des Semnonenstammes* („Wiener Beiträge", IV, p. 448–673). Vezi, de asemenea, acelaşi autor: *Die Religion der Germanen in ethnologischen Sicht* (în: *Christus und die Religionen der Erde*, 1951, vol. II, p. 267–363). Cf., de asemenea, Hildebrecht Hommel, *Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus* („Archiv f. Religionswissenschaft", vol. 37, p. 144 sq.); R. Much, *Die Germania des Tacitus* (Heidelberg, 1937); R. Pettazzoni, „*Regnator omnium*

deus" („Studi e Materiali di Storia delle Religioni", vol. 19–20, 1943–46, p. 142–156); Otto Höfler, *Germanische Sakralkönigtum*, vol. I, 1952.

Despre *Taranis*, cf. Carl Clemen, *Die Religion der Kelten* („Archiv f. Relig.", vol. 37, 1941), p. 122; P. Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques* (Brugge, 1842), p. 54 sq.

Despre *Perun*: V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven* (I, Helsinki, 1922, F. F. C. , nr. 43), p. 30–34, 54–57, 60–65, 379 sq.; A. Brückner, *Mitologia slava* (Bologna, 1923), p. 58 sq. (care derivă, p. 69, Perkun-Perun, de la numele stejarului). L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, II (Paris, 1926), p. 138 sq. ; B. O. Unbegaun, *Les religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves*, („Mana", vol. III, 1948, p. 405–407).

Cf, de asemenea, A. H. Krappe, *Les Péléiades* („Revue Archéologique", t. 36, 1932, p. 77 sq.); Jane Harrisson, *Themis* (ed. a II-a, Cambridge, 1927), p. 94 sq.

Despre *Indra*, vezi şi E. Washburn Hopkins, *Indra as God of Fertility* („Journal of American Oriental Society", vol. 36, p. 242–268); Jarl Charpentier, *Indra. Ein Versuch der Aufklärung* („Le Monde Oriental, Uppsala, 1931, vol. 25, p. 1–28). E. Benveniste, L. Renou, *op. cit.* , p. 184 sq. ; P. Kretschmer („Kleinasiatische Forschungen", I, 1929, p. 297 sq.) considera a fi descoperit în hititul *innara* modelul indo-iranianului, *indra*, dar Sommer a dovedit că e vorba, de fapt, de o zeiţă hitită, Inara (cu un – *n* –, cf. E. Benveniste, L. Renou, p. 186). J. Przyluski, *Inara et Indra* („Revue de l'histoire ancienne", vol. 36, p. 142–146) consideră că „Indra vedică şi Inara hitită ar putea ocupa un loc într-o serie de divinităţi bisexuate, care sînt echivalente ale Marii Zeiţe: Venus hermaphrodita, Fortuna barbata, Zervān, Kāla" (*Op. cit.*, p. 146). Dar această viziune este prea sumară; nu este sigur că Marea Zeiţă „a fost înlocuită printr-un Mare Zeu în panteonul popoarelor semitice şi indo-europene" (p. 142); androginia divină nu este întotdeauna un fenomen secundar (cf. par. 160); hermafroditismul ritual nu se explică prin cultele hibride, intermediare între cel al unei Mari Zeiţe şi cel al unui Mare Zeu, etc.

Vezi, de asemenea, V. Machek, *Name und Herkunft des Gottes Indra* („Archiv Orientálni", vol. 12, 1941, nr. 3–4); G. Dumézil, *Tarpeia* (1947), p. 117 sq. Abundente referinţe la Indra ca zeu al fecundităţii, în J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, vol. I–III, (Zürich–Leipzig, 1937), spec. vol. III, 164 sq.

Despre *divinităţile cereşti* în religiile mesopotamiene, cf. lucrările de ansamblu ale lui B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, I–II, (Heidelberg, 1920–1925), E. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (Paris, 1907); *id.*, *La religion assyro- babylonienne* (Paris, 1910); *id.*, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (coll. „Mana", II, Paris, 1945, cea mai bună expunere existentă pînă acum); Giuseppe Furlani, *La religione babilonese-assira*, I, II (Bologna, 1928–29, cu o bibliografie exhaustivă); Charles

Jean, *La religion sumérienne d'après les documents sumériens anterieurs à la dynastie d'Isin* (Paris, 1931); S. N. Kramer, *Sumerian Mythology* (Philadelphia, 1944, ed. a II-a, New York, 1961); G. Furlani, *La religione degli Hittiti* (Bologna, 1936); René Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens* (coll. „Mana", II, p. 333–414).

Vezi şi W. H. Ward, *The Seal Cylinders of Western Asia* (Washington, 1910); A. Götze, *Kleinasiens. Kulturgeschichte des Alten Orients*, III, 1 (München, 1933).

Despre elementele de unitate între pre-semiţii şi pre-indo-europenii din Asia Mică şi Egeea şi populaţiile pre-ariene ale Indusului, cf. lucrările sugestive, dar nu totdeauna convingătoare ale lui B. Hrozny, *Die älteste Völkerwanderung u. die protoindische Zivilisation* (Praga, 1939); *Die älteste Geschichte Vorderasiens* (Praga, 1940) şi studiile publicate în: „Archiv Orientálni", 1941 sq. Cf. , de asemenea, *Histoire de l'Asie anterieure, de l'Inde et de la Crête* (Payot, Paris, 1946).

Despre *zeii furtunii* în Orientul Apropiat şi relaţiile lor cu taurul, cu Marea Mamă, etc., cf. L. Malten, *Der Stier in Kult und mythischen Bild* („Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts", vol. 43, 1928, p. 90–139); E. Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkultus in Aegypten* (Leipzig, 1938); Ch. Autran, *La préhistoire du christianisme*, I (Paris, 1941), p. 39 sq.; A. Namitok, *Zeus Osogoa* („Rev. Hist. Rel.", 1941, nr. 364, p. 97–109, spec. p. 102, n. 4 şi 103, n. 6 (despre recentele descoperiri de figurine tauromorfe în India etc.); E. Dhorme, *Les religions de Babylonie*, p. 96 sq.; H. Schlobies, *Das akkadische Wettergott in Mesopotamien* (Leipzig, 1925); G. Furlani, *La frusta di Adad* („Rendiconti d. Accad. dei Lincei", Classa di scienze morali, 1932, p. 574–586); K. Tallquist, *Akkadische Gotterepitheta* (Helsinki, 1938), p. 246 sq.; René Dussaud, *La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra* („Rev. Hist. Rel.", 1931, t. 104, p. 353–408); *id.*, *Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra* (*ibid.* , 1932, t. 105, p. 245–302); *id.*, *Le vrai nom de Ba'al* (*ibid.* , 1936, t. 113, p. 5–20); *id.*, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament* (ed. a II-a, Paris, 1941), *id.*, *Peut-on indentifier l'Apollon de Hiérapolis?* („Rev. Hist. Rel.", 1942–43, nr. 368, p. 128–149), spec. p. 138 sq. ; Ditlef Nielsen, *Ras Shamra. Mythologie und biblische Theologie* (Leipzig, 1936); A. Namitok, *Le nom du dieu de l'orage chez les Hittites et les Kassites* („Rev. Hist. Rel.", iulie–august, 1939, p. 21 sq.); Ivan Engnell *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), p. 123. Iconografia lui Hadad şi Teshup: H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament* (ed. a II-a, Berlin-Leipzig, 1926–1927); nr. 317, 326, 330, 335, 339, 340, 345; G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale* (Paris, 1927 sq.), vol. I, p. 206, fig. 129, vol. II, p. 942; H. Demircioglu, *Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus* (Berlin, 1936).

Despre *Jupiter Dolichenus*, A. B. Cook, *Zeus*, vol. I (1941), p. 605–633; Fr. Cumont, *Etudes syriennes*, p. 173–202; A. H. Kan, *Jupiter Dolichenus*, (Leyda, 1943).

Despre *religia vechilor egipteni*, cf. A. Rusch, *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Todesgottheit* (Leipzig, 1922); G. A. Wainwright, *The sky-religion in Egypt* (Cambridge, 1938); Ch. Autran, *La flotte à l'enseigne du Poisson* (Paris, 1938); H. Junker, *Die Götterlehre vom Memphis* (Berlin, 1940); p. 25 sq.; despre zeul ceresc Our (*wr.*)

Despre *tunet* ca Ființă Supremă la triburile nord-americane, W. Schmidt, *Ursprung*, vol. II, p. 55, 62, 71, 228 sq., 299 sq.; pasărea-tunet în mitologia nord-americană, *ibid.* , p. 635 sq.; în mitologia africană, J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, p. 155; cf. Rendel Harris, *Boanerges* (Cambridge, 1913), p. 13 sq.; Stith Thompson, *Motif-Index of folk-literature*, vol. I (Helsinki, 1932), p. 80 sq.; Knut Tallquist, *Himmelsgegenden und Winde. Eine semasiologische Studie* („Studia Orientalia", Helsinki, 1933, vol. II).
Fr. Kern a încercat să precizeze procesul mitic care transformă zeul ceresc al popoarelor pastorale într-un zeu al furtunii, cf. *Die Welt, worein die Griechen traten* („Anthropos", vol. 24, 1929, p. 167–219), spec. p. 179 sq. W. Schmidt a urmărit acelaşi proces (numit de el ipostaza zeului Universului în zeul atmosferei) la diverse grupuri de eschimoşi (*Ursprung*, III, p. 505).

Despre *suveranitatea lui Jahve*, o bogată bibliografie în lucrarea lui A. Grabar, *La thème religeux des fresques de la synagogue de Doura* („Rev. Hist. Rel.", 1941, nr. 363, p. 27, n. 1). Despre epifaniile atmosferice ale lui Jahve, cf. A. Dupont-Sommer, *Nubes tenebrosa et iluminans noctem* (*ibid.*, 1942–1943, nr. 365, p. 5–31); „gloria" lui Jahve, *ibid.* p. 18 sq. şi nota 1.

Materiale şi bibliografie despre *mitul creației* la iranieni şi germani: A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, 2 vol. (Uppsala, 1918, 1931); H. Guntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle, 1923); Fr. B. Schröder, *Germanische Schöpfungsmythen* („Germ-Roman. Monatsschrift", vol. 19, 1931, p. 1–26, 81–99); Fr. Börtzler, *Ymir, Ein Beitrag zu den Eddischen Weltschöpfungsvorstellungen* („Archiv f. Religionswiss.", vol. 33, 1936, Heft 3–4); W. Koppers, *Das magische Weltschöpfungsmysterium bei den Indogermanen* (*Van Ginneken-Festschrift*, p. 149–155, Paris, 1937).

Din bogata bibliografie despre *Aśvamedha*, despre sacrificiile de cai şi despre divinitățile cu înfățişare de cal sau călare pe cal ale indo-europenilor, menționăm: P. Dumont, *L'Açvamedha* (1927); J. v. Negelein, *Das Pferd im Arischen Altertum* (Königsberg, I, Pr. 1903); L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben* („Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, XXIX, Berlin, 1914, p. 179–256. R. Hindringer, *Weiheross und Rossweihe* (München, 1932); W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der*

Indogermanen („Die Indogermanen und Germanenfrage", „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", Jahrgang, IV, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 279–411); R. Bleichsteiner, *Rossweihe u. Pferderennen im Totenkult der Kaukasischen Völker* (*ib.*, p. 413–495); contra tezei lui W. Koppers, cf. Hauer, „Archiv f. Religions", vol. 36, 1939, p. 23 sq.; J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient* („Der Alte Orient", 38, 1939, Heft 3/4); *id.*, *Fahrende und Reisende Götter* („Archiv f. Relig.", 37, 1941, p. 36–46). Cf. W. Schmidt, *Rassen und Völker*, vol. II, p. 102 sq.

Cf., de asemenea, lucrările deja menţionate ale lui G. Hermes, *Das gezähmte Pferd im neolitischen n. Frühbronzezeitlichen Europa?* („Anthropos", 30, 1935, p. 805–823; 31, 1936, p. 115–129; *id. Das gezähmte Pferd im alten Orient* („Anthropos", 31, 1936, p. 364–394); Fr. Flor, *Das Pferd und seine kulturgeschichtliche Bedeutung* („Wiener Kulturhistorische Studien", vol. I, 1930). În legătură cu prezenţa calului în cult în Asia Mică, vezi Rostovtzeff, „Syria", vol. XII, p. 48 sq. În ceea ce priveşte China şi Japonia, vezi Ed. Erkes, *Das Pferd im alten China* („Toung Pao", vol. 36, 1940–41); R. H. Van Gulik *Hayagrīva. The mantrayānic aspects of horse cult in China and Japan* (Leiden, 1935), spec. p. 41 sq. Vezi, în prezent, Franz Hančar, *Das Pferd in prähistorischer und früher historischer Zeit* (Wien, 1956), spec. p. 536 sq.

Despre Aśvini, Dioscuri şi Gemeni, etc. ; H. Güntert, *Der ariche Weltkönig*, p. 253 sq.; Rendel Harris, *The Cult of Heavenly Twins* (Cambridge, 1906); S. Eitrem, *Die Göttlichen Zwillinge bei den Griechen* (Christiania, 1902); A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 1 003 sq.; F. Chapouthier, *Les dioscures au service d'une déesse* (Paris, 1935); A. B. Keith, *Indian Mythology* (Boston, 1917), p. 30 sq.; A. H. Krappe, *Mythologie Universelle*, p. 53–100; *id.*, *La légende des Harlungen* (în *Études de mythologie et de folklore germanique*, Paris, 1928, p. 137–174); L. Sternberg, *Der antike Zwillingskult im Lichte der Ethnologie* („Zeitschrift f. Ethnologie", vol. 61, 1929, p. 152–200); *id.*, *Der Zwillingskult im China u. die indischen Einflüsse* („Baessler Archiv", vol. 13, 1929, p. 31–46); J. von Negelein, *Die abergläubische Bedeutung der Zwilligsgeburt* („Archiv f. Religion", vol. 5, 1906, p. 271–273); A. van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar* (Paris, 1911), p. 176.

Despre sacralitate şi simbolismul Muntelui, simbolismul „centrului", etc.: Ch. Autran, *La Flotte à l'enseigne du Poisson* (Paris, 1939), p. 31 sq.; R. Dussaud, *Découvertes*, p. 100; A. Jeramias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (ed. a II-a, Berlin, 1929), p. 130 sq.: M. Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Bucureşti, 1937), p. 26 sq.; *id. Le chamanisme*, p. 235 sq.; *id.*, *Images et symboles* (Paris, 1952), cap. I; Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Bonn—Leipzig, 1920); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsinki, 1923), p. 33 sq.; E. Burrows, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion* (în: S. H. Hooke, *The Labyrinth*, London, 1935), p. 43 sq.; Th. Dombart, *Der Sakralturm, I Teil: Ziqqurat* (München, 1920); *id.*, *Der babylonische Turm* (Leipzig, 1930); M. Jastrow, *Sumerian and Akkadian Views of Beginnings* („Journal of the American

Oriental Society", 1917, vol. 36, p. 274–299); E. Douglas Van Buren, *Mountain Gods* („Orientalia", Roma, vol. 12, 1943, nr. 1–2).

Despre *simbolismul ascensiunii* (trepte, scări etc.):

Egipt: Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Oxford, 1934), p. 346; *id.* , *The Mummy* (ed. a II-a, Cambridge, 1925), p. 324, 327; R. Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, 1936); Max Müller, *Egyptian Mithology* (Boston, 1918), p. 176; M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 415 sq.

India: A. Coomaraswamy, *Svayamātrnnā-Janua Coeli* („Zalmoxis", II, 1939, p. 1–51); M. Eliade, *Dūrohana and the „Waking Dream"* (in *Art and Thought*, a volume in honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy, Londra, 1947, p. 209 sq.).

Polinezia: Sir George Grey, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders* (Aukland, 1929), 42 sq. ; Nora K. Chadwick, *The Growth of Literature* (Cambridge, 1940), III, 273, sq.

R. Pettazzoni, *The Chain of Arrows, the Diffussion of a Mythical Motive* („Folklore", col. 35, p. 151 sq.); *id.* , *Saggi*, p. 63 sq.

Oceania: Roland Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston, 1916), p. 139, 293 sq.; Nora K. Chadwich, III, p. 481.

Africa: Alice Werner, *Afrikan Mythology* (Boston, 1925), p. 135 sq.

America: H. B. Alexander, *Latin American Mythology* (Boston, 1924), p. 271, 308; Stith Thompson, *Tales of the North American Indian* (Cambridge, Mass., 1929), p. 283, 332 sq.

Despre motivul ascensiunii, cf. S. Thomson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. III (Helsinki, 1934), p. 7–10; M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Payot, 1951), p. 423 sq.

Despre sacrificiul calului la turco-mongoli şi simbolismul ascensiunii la altaici, etc. : V. V. Radlov, *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten*, I, II (Leipzig, 1844), p. 19 sq. ; M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia* (Oxford, 1914); Uno Holmberg-Harva, *Der Baum des Lebens* („Annales Academiae Scientiarum Fennicae", Helsinki, 1923; *id.* *Die Religion der Tcheremissen* (Parvoo, 1926), p. 108 sq.), *id.*, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (Helsinki, 1938); Mehmed Köprülüzade, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (Istambul, 1929); Nora K. Chadwich, *Shamanism among the Tatars of Central Asia* („Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 66, 1936, p. 75 sq.); M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 175 sq.

CAPITOLUL III

SOAREL E ŞI CULTELE SOLARE

36. Hierofanii solare şi raţionalism. — S-a crezut odinioară, în timpurile eroice ale istoriei religiilor, că întreaga umanitate a cunoscut cultul soarelui. Primele lucrări de mitologie comparată îi descopereau — pretutindeni, s-ar putea spune — vestigiile. Totuşi, încă din 1870, un etnolog ca A. Bastian observa că acest cult solar nu se întîlneşte, de fapt, decît în cîteva regiuni ale globului. O jumătate de secol mai tîrziu, Sir James Frazer, reluînd problema în cadrul minuţioaselor sale anchete asupra adoraţiei Naturii, va remarca (*The Worship of Nature*, p. 441) inconsistenţa elementelor solare în Africa, Australia, Melanezia, Polinezia şi Micronezia. Aceeaşi inconsistenţă se verifică, cu cîteva excepţii, în cele două Americi. Numai în Egipt, în Asia şi Europa arhaică ceea ce s-a numit „cultul soarelui" s-a bucurat de o favoare ce a putut deveni, ocazional, în Egipt de pildă, o adevărată preponderenţă.

Dacă se ţine seama că de cealaltă parte a Atlanticului cultul solar s-a dezvoltat numai în Peru şi Mexic, adică la singurele popoare americane „civilizate" şi singurele care atinseseră nivelul unei autentice organizaţii politice, se poate distinge o anumită concordanţă între supremaţia hierofaniilor solare şi destinele „istorice". S-ar zice că soarele predomină acolo unde, datorită regilor, eroilor, imperiilor, „istoria este în mers". Multe alte ipoteze, uneori pur fanteziste, au fost prezentate pentru a justifica acest paralelism între supremaţia cultelor solare şi răspîndirea civilizaţiei istorice. Unii autori au mers pînă la a vorbi de „Fii ai Soarelui" care ar fi răspîndit, pretutindeni, în cursul unor nesfîrşite călătorii şi migraţiuni, cultul soarelui şi, totodată, principiile esenţiale ale civilizaţiei. Vom lăsa deoparte, aşa cum am făcut şi pînă acum chestiunea „istoriei". Ne mărginim să constatăm că, spre deosebire de figurile de structură celestă, ale căror urme le-am întîlnit aproape peste tot, figurile divine solare sînt rare.

Vom reveni îndată la acestea din urmă. Dar trebuie mai întîi să prevenim o eroare de perspectivă care ar putea deveni viciu de

metodă. Vrem să amintim, pe de-o parte, că figurile divine solare (zei, eroi etc.) nu epuizează hierofaniile solare, tot aşa cum nici celelalte figuri nu-şi epuizează hierofaniile respective. Pe de altă parte, trebuie să se ştie că spre deosebire de celelalte hierofanii cosmice, precum Luna şi Apele, sacralitatea exprimată prin hierofaniile solare nu este întotdeauna *transparentă* pentru spiritul occidental modern. Mai exact, ceea ce îi apare acestuia transparent şi prin urmare uşor accesibil dintr-o hierofanie solară, nu este, cel mai adesea, decît reziduul unui lung proces de eroziune raţionalistă, reziduu care ne parvine, fără să ştim, pe calea limbajului, obiceiurilor şi culturii. Soarele a sfîrşit prin a deveni unul din locurile comune ale „experienţei religioase indistincte", în chiar măsura în care simbolismul solar s-a văzut redus la un conglomerat banal de automatisme şi clişee.

Nu intră în intenţia noastră explicarea schimbărilor care au afectat, în experienţa omului modern, însăşi structura hierofaniei solare. Nu vom încerca să definim în ce măsură importantul rol astronomic şi biologic recunoscut soarelui în cursul ultimelor secole nu numai că a modificat poziţia omului modern faţă de acest astru şi raporturile de experienţă directă pe care le poate întreţine cu el, dar a alterat însăşi structura simbolismului solar. Vom releva doar un fapt: orientarea activităţii mentale, pornind de la Aristotel, a contribuit în mare măsură la tocirea receptivităţii noastre faţă de *totalitatea* hierofaniilor solare. Cazul Lunii ne dovedeşte însă că această nouă orientare mentală nu abrogă cu necesitate posibilitatea experienţei hierofanice în ea însăşi. Într-adevăr, nimeni nu va susţine că un om modern este *ipso facto* impermeabil la hierofaniile lunare. Dimpotrivă, coerenţa simbolurilor, miturilor şi riturilor lunare nu i se înfăţişează cu mai puţină transparenţă lui, decît unui reprezentant al civilizaţiilor arhaice. Poate că această afinitate a celor două structuri mentale („primitivă" şi „modernă") în faţa manifestărilor modurilor lunare ale sacrului se explică prin supravieţuirea, pînă şi în orizontul mentalităţii celei mai raţionaliste, a ceea ce s-a numit „regimul nocturn al spiritului". Luna s-ar adresa unui strat al conştiinţei umane pe care nici raţionalismul cel mai corosiv nu este în stare să-l atace.

Aşa cum se ştie, „regimul diurn al spiritului" este dominat de simbolismul solar, adică, în mare parte, de un simbolism care, dacă nu este întotdeauna factice, este adesea rezultatul unei deducţii raţionale. Ceea ce nu înseamnă că orice element raţional al hierofaniilor solare ar fi, prin aceasta, tardiv sau artificial. Am avut prilejul să vedem că „raţiunea" nu era absentă din hierofa-

niile cele mai arhaice, că experienţa religioasă nu este incompatibilă *a priori* cu inteligibilitatea. Tardivul şi artificialul sînt produsul întîietăţii *exclusive* a raţiunii. Căci viaţa religioasă — adică, pentru a ne opri la o definiţie sumară, experienţa kratofaniilor, hierofaniilor şi a teofaniilor — mobilizează viaţa omului în întregul ei şi ar fi himerică încercarea de a stabili pereţi despărţitori între diferitele regiuni ale spiritului. Hierofaniile arhaice ale Soarelui constituie, în această privinţă, un exemplu excelent. După cum vom vedea, ele revelează o anumită *înţelegere globală a realului*, fără a permite revelarea, în acelaşi timp, a unei structuri coerente şi inteligibile a *sacrului*. Dar această inteligibilitate n-ar putea fi redusă la o serie de „adevăruri raţionale" evidente şi nici la o experienţă nehierofanică. Să dăm un exemplu: deşi raporturile dintre soare şi tenebre sau dintre soare şi morţi, ori binomul specific indian „soare-şarpe" se bazează pe o cuprindere totală a vieţii şi a realităţii, nu urmează că ele sînt transparente dintr-o perspectivă pur raţionalistă.

37. Solarizarea Fiinţelor Supreme. — Am menţionat în capitolul precedent (par. 17) tendinţa Fiinţelor Supreme de structură celestă de a se retrage din prim planul vieţii religioase şi a ceda locul unor forţe magico-religioase sau unor figuri divine mai active, mai eficace şi, în general, în legătură mai directă cu „Viaţa". Într-adevăr, ceea ce s-a numit trîndăvia Fiinţelor Supreme uraniene se reduce, în ultimă analiză, la aparenta lor indiferenţă faţă de vicisitudinile, tot mai complicate, ale vieţii umane. Din motive de apărare (împotriva forţelor adverse, farmecelor etc.) şi de acţiune (nevoia de a-şi asigura subzistenţa prin magia fertilităţii etc.) omul se simte tot mai mult atras spre alte „forme" religioase, de care descoperă treptat că este tot mai dependent: strămoşi, eroi civilizatori, Mari Zeiţe, forţe magico-religioase (*mana*, etc.), centre cosmice de fecunditate (Luna, Apele, Vegetaţia etc.). În acest sens, am notat fenomenul — general în aria indo-mediteraneană — de înlocuire a Figurii Supreme uraniene cu un zeu atmosferic şi fecundator, adesea soţul sau numai acolitul inferior al Marii Mame telurice-lunare-vegetale, iar, uneori, Tatăl unui „zeu al vegetaţiei".

Trecerea de la „Creator" la „Fecundator", alunecarea de la atotputernicia, transcendenţa, impasibilitatea uraniană la dinamismul, intensitatea şi dramatismul figurilor atmosferice-fertilizante-vegetale sînt semnificative. Ele lasă să se înţeleagă că unul din factorii principali ai degradării concepţiilor despre divinitate, mai evident în societăţile agricole, este importanţa tot mai cople-

şitoare a valorilor vitale, a „Vieţii", în orizontul omului economic. Şi, pentru a ne limita la aria indo-mediteraneană, este interesant de constatat că zeii supremi mesopotamieni cumulează frecvent prestigiile fecundităţii cu prestigiile lor solare. Marduk este doar unul din exemple (a se vedea H. Frankfort, *Irak*, I, p. 6), dar cel mai ilustru. Situaţia se repetă şi cu alţi zei de acelaşi tip, adică cu zei pe cale să parvină la supremaţie. S-ar putea chiar spune că aceste divinităţi ale vegetaţiei vădesc coexistenţa unor atribute solare, în măsura în care elementele vegetale figurează în mistica şi mitul suveranităţii divine (cf. J. Engnell, *Divine Kingship*, p. 21 sq., 54 sq.).

Evident, această joncţiune a elementelor solare şi vegetale se explică prin rolul extraordinar al Suveranului, atît pe plan cosmic, cît şi pe plan social, în acumularea şi distribuirea „Vieţii". Astfel, solarizarea progresivă a divinităţilor cereşti corespunde aceluiaşi proces de eroziune care a dus, în alte contexte, la transformarea acestor divinităţi cereşti în zei atmosferici-fecundatori. La hitiţi, de pildă, zeul ceresc se prezintă, deja în timpurile istorice, într-o stare foarte avansată de solarizare (cf. A. Götze, *Kleinasien*, p. 136) şi în relaţie cu suveranitatea cosmico-biologică, înzestrat, deci, cu elemente „vegetale" în conformitate cu formula: Zeu-Rege-Arbore al Vieţii (cf. J. Engnell, p. 61).

Fenomenul este, de altfel, mult mai frecvent şi mai vechi decît lasă să se întrevadă documentele orientale dominate, să nu uităm, de mistica suveranităţii. Astfel, straturile arhaice ale culturilor primitive trădează deja mişcarea de transfer a atributelor zeului uranian către divinitatea solară, precum şi contopirea Fiinţei Supreme cu zeul solar. Curcubeul, considerat în numeroase locuri (par. 14) o epifanie uraniană, este asociat Soarelui şi devine, la fuegieni, de pildă, „fratele soarelui" (W. Schmidt, *Ursprung*, II, p. 938). Cel mai adesea este vorba de legături de filiaţie între Zeul suprem de structură celestă şi soare. Pentru pigmeii semang, ca şi pentru fuegieni şi boşimani soarele este „ochiul" zeului suprem (W. Schmidt, III, p. 1 087. India vedică şi alte medii ne vor oferi o desfăşurare analoagă; a se vedea mai departe). La wiradjurii-kamilaroi din sud-vestul Australiei soarele este socotit Grogoragally în persoană, fiu al Creatorului şi figură divină favorabilă omului (W. Schmidt, III, p. 841); dar, sub influenţa matriarhatului, desigur, Luna e considerată al doilea fiu al Fiinţei Supreme (*ibid.*, p. 844). Samoiezii văd în soare şi lună ochii lui Num (=Cer): soarele este ochiul bun, luna ochiului rău (T. Lehtisalo, *Entwurf*, p. 16 sq.). Yurakii din tundră, în regiunea Obdorsk, celebrează o mare sărbătoare iarna, la prima apariţie a

soarelui, dar îi oferă un sacrificiu lui Num, indice al caracterului, la început, ceresc al solemnităţii. La yurakii din regiunile împădurite (Wald-Yuraken), soarele, luna şi „pasărea trăsnetului" sînt simbolurile lui Num; arborele de care se prind în chip de ofrandă capete de animale e numit „arborele soarelui", deşi, la origine, acest sacrificiu fusese privilegiul lui Num (*A. Gahs, Kopf-Schädel- und Langknochenopfer*, p. 240). La ciuktci, soarele se substituie divinităţii supreme; principalele sacrificii sînt oferite duhurilor bune şi, în special, luminii soarelui. După A. Gahs, introducerea cultului soarelui în tot nordul Asiei s-ar datora ciukticilor şi yukagirilor.

38. Africa, Indonezia. — Solarizarea Fiinţei Supreme uraniene [1] este un fenomen destul de frecvent în Africa. La o serie întreagă de populaţii africane, „Fiinţa Supremă" este numită „Soare" (J. G. Frazer, *Worship*, p. 315 n. 1 şi 2). Uneori, este cazul populaţiei munsh, soarele trece drept fiul Fiinţei Supreme Awondo, iar Luna drept fiica sa (*ibid.* p. 124). Populaţia ba-rotse face din soare „locuinţa" zeului Cerului, Niambe, şi din lună, soţia lui (*ibid.* p. 170). În alte părţi, asistăm la o asimilare a zeului ceresc cu soarele prin contopire: la luyi, de pildă, pentru care Niambe e soarele (*ibid.* p. 173), sau la kavirondi, la care soarele se substituie cultului Fiinţei Supreme (*ibid.* p. 279). Kaffii numesc şi azi Fiinţa Supremă, Abo, ceea ce înseamnă totodată „Părinte" şi „Soare", şi-l fac să se întrupeze în soare. Dacă ne raportăm la unul din cei mai recenţi specialişti ai acestei populaţii, F. J. Bieber (*Kaffa*, II, Münster, 1923, p. 387 sq.), această solarizare este un fenomen tardiv, iar Abo era, la origine, un „Zeu al Luminii" sau un „Zeu al Cerului" („*Lichtgott oder Himmelsgott*").

Este interesant de constatat că, în cazul zeului suprem african, solarizarea nu reuşeşte să-i menţină acestuia o actualitate influentă în viaţa religioasă. Astfel, la diferite populaţii bantu din Africa Orientală, în special la dşagga din Kilimandjaro, Fiinţa Supremă este Ruwa (termenul înseamnă „Soare"); el locuieşte, de fapt, în soare, dar mai păstrează elemente uraniene, de pildă *pa-*

---

1 Se întîmplă adesea ca „solarizarea" să se exercite direct asupra structurii Fiinţei Supreme ca atare, iar nu ca divinitate a Cerului. Dar, cum nu am abordat încă „formele" divine, vom insista cu precădere asupra procesului de solarizare a figurilor uraniene. Aceasta nu presupune însă nicidecum că aceste figuri ar fi singurele care reprezintă *primele* forme divine personale cunoscute de istorie, nici că nu s-a putut trece direct, în alte cazuri, de la Fiinţa Supremă la divinitatea solară, fără intermediul Fiinţei Supreme uraniene.

sivitatea caracteristică zeilor uranieni; ca şi ei, Ruwa nu beneficiază de un cult şi numai în cazuri extreme i se oferă sacrificii şi i se înalţă rugăciuni (R. Pettazzoni, *Dio*, p. 223 sq.).

Aceeaşi operaţie de substituire şi în Indonezia. Pue-mpalaburu, zeul solar al populaţiei toradja, preia încetul cu încetul locul lui I-lai, zeul ceresc, a cărui operă cosmogonică o continuă (R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 130 sq.). Zeul solar devine astfel demiurg, ca în America; la tlingiţi, de pildă, vedem demiurgul, sub forma Corbului, identificîndu-se cu Soarele şi primind de la zeul ceresc suprem, căruia îi e subordonat, ori fiu, misiunea de a continua şi termina opera de creaţie începută de el (R. Pettazzoni, p 266). Surprindem aici elementul *dinamic* şi *organizator* care, preluat de dinivitatea solară, răspunde, pe un alt plan, elementului *fecundator* al zeilor atmosferici (par. 26). Dar, tot ca şi aceştia, zeul solar nu este *creator*; ca şi ei, el este subordonat Creatorului şi deţine din partea lui mandatul de a duce la bun sfîrşit opera creaţiei. În schimb, *demiurgul* solar îşi asigură ceea ce majoritatea *zeilor solari*, care s-au substituit ori s-au integrat Fiinţei Supreme cereşti, nu au reuşit să obţină: *actualitatea* în viaţa religioasă şi în mit. Va fi suficient să ne amintim de locul capital deţinut de Corb în mitologia nord-americană, şi de Vultur — substituit sau simbol al soarelui — în mitologia arctică şi nord-asiatică.

39. Solarizare la populaţia munda. — Cel mai bun exemplu de solarizare a Fiinţei Supreme ne este furnizat de populaţiile kolariene din India. Munda, din Bengal, plasează în fruntea panteonului lor pe Sing-bong, soarele. Un zeu blînd care nu se amestecă în treburile oamenilor. Totuşi el nu este cu desăvîrşire absent din cult. Primeşte sacrificii de ţapi albi sau cocoşi albi şi, în luna august, în timpul recoltării orezului, i se oferă trufandale (Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 198). Căsătorit cu Luna, e considerat autorul creaţiei cosmice, cu toate că, de fapt, mitul său cosmogonic face loc intervenţiei, în calitate de demiurgi subordonaţi, broaştei ţestoase, crabului şi lipitoarei, însărcinaţi de Sing-bong să aducă, pe rînd, pămînt din fundul oceanului (Dalton, *op. cit.*, p. 185).

Populaţiile khond, din provincia Orissa, adoră ca zeu suprem şi creator pe Bura Pennu („Zeul luminii") sau Bela Pennu („Zeul soarelui"); procesul solarizării găseşte o solidă confirmare în caracterul binevoitor şi oarecum pasiv al acestei divinităţi: Bela Pennu nu figurează în cult (*ibid.*, p. 296). Populaţia birhor din Chota Nagpur sacrifică zeului soarelui, divinitatea lor supremă,

găini sau ţapi albi mai ales în cazuri foarte critice şi pentru a asigura recoltele. Cum era de aşteptat, inserţiunea în mecanismul „producţiei vitale" a permis Fiinţei Supreme dobîndirea şi conservarea „actualităţii" sale cultuale. Rugăciunile ce i se adresează cu prilejul libaţiunilor şi sacrificiilor arată limpede acest lucru. La naşterea copilului, tatăl oferă o libaţiune cu apă, avînd faţa întoarsă spre răsărit şi, în acelaşi timp, rosteşte cuvintele: „Oh, Sing-bonga, eu îţi fac această libaţiune de apă. Fă să curgă laptele din sînul mamei lui, precum curge această apă!" (S. Chandra Roy, *The Birhors*, Ranchi 1925, p. 225 sq.). Pentru a-şi asigura o bună recoltă de orez, şeful familiei promite sacrificarea unei găini albe: „Îţi făgăduiesc, o Sing-Bonga! Fă să răsară grăunţele şi-ţi voi sacrifica această găină albă la bătutul spicelor." Apoi dă drumul găinii albe şi sacrifică una neagră. Data sacrificiului, în ziua cu lună plină a lunii baishak (aprilie-mai), nu lasă nici un dubiu asupra intenţiei: găina neagră este oferită divinităţii htonico-agrare, care are puterea supremă asupra rodniciei solului (S. Chandra Roy, *op. cit.*, p. 373 sq.). Este un exemplu tipic al vicisitudinilor traversate de Fiinţa Supremă solarizată: 1) substituirea soarelui ca Fiinţă Supremă, figurii cereşti atotputernice şi creatoare; 2) prezenţa zeului solar în cult legată, în primul rînd, de virtuţile lui fecundatoare; 3) prezenţă cu eficacitate nesigură totuşi, deoarece credinciosul — ca măsură de prevedere — îşi aliază totodată forţele lunaro-htonico-agrare, care domină fecunditatea universală.

Soarele este Fiinţa Supremă şi a unei alte populaţii munda, oraonii, care-l numesc Dharmesh. Fără îndoială, principala lor preocupare religioasă este de a domoli duhurile, *bhut* (E. T. Dalton, *op. cit.* p. 256). Totuşi — ca şi în cazul divinităţilor uraniene — cînd ajutorul celorlalte forţe magico-religioase decepţionează, oraonii se întorc spre Dharmesh: „Am încercat totul, dar te mai avem pe tine spre a ne ajuta!" Şi îi sacrifică un cocoş alb, strigînd: „O zeule! Tu eşti creatorul nostru. Fie-ţi milă de noi!" (J. G. Frazer, p. 631). Cercetări recente au pus în lumină, la populaţiile munda, pe de-o parte, existenţa unui Zeu Suprem autohton şi autentic şi, pe de altă parte, data relativ recentă a deposedării lui de către divinităţile Soarelui şi Lunii. După P. O. Bodding, contopirea zeului suprem santali, Thakkur, cu Soarele (Fiinţa Supremă se mai numeşte şi Chanda, „soare"), ar fi avut loc, de asemenea, destul de tîrziu. La rîndul lui, Rajman s-a străduit să urmărească solarizarea şi lunarizarea Fiinţelor Supreme la populaţiile gond şi munda. În sfîrşit, W. Koppers, într-un remarcabil studiu comparativ (*Bhagwan, the Supreme Deity of the Bhils*), a încercat să de-

monstreze, totodată, autenticitatea Fiinţelor Supreme la populaţiile pre-dravidiene şi pre-ariene şi o posibilă influenţă a concepţiilor lor religioase asupra invadatorilor indo-europeni[1].

40. Cultele solare. — În Indonezia şi peninsula Malacca cultul solar este foarte sporadic. Am dat mai sus cîteva exemple de solarizare a Fiinţelor Supreme indoneziene (par. 38). Excepţie fac doar insula Timor şi arhipelagurile vecine. Cu toate că aici, ca de altfel în întreaga Indonezie, viaţa religioasă este dominată de cultul morţilor şi al spiritelor Naturii, zeul solar păstrează încă o poziţie importantă. În Timor, Usi-Neno, „Domnul Soare", este soţul „Doamnei Terra", Usi-Afu, şi din unirea lor s-a născut întreaga lume. Însă zeiţa pămîntului primeşte partea cea mai importantă din sacrificii, soarele trebuind să se mulţumească cu un singur mare sacrificiu anual cu prilejul recoltei (J. G. Frazer, *op. cit.*, p. 656 sq.). În insula Wettar, la nord de Timor, Fiinţa Supremă, deşi solarizată, păstrează încă urmele unei structuri cereşti primitive; este numită „Marele Stăpîn" sau „Bătrînul din înalturi" (cf. par. 12 sq.). El locuieşte în bolta cerului, dar şi în soare, şi întrupează principiul masculin, pe cînd Pămîntul e feminin. Autohtonii au idei destul de vagi asupra lui şi nu-i oferă sacrificii decît în caz de boală (J. G. Frazer, p. 660), simptom neîndoios al retragerii Fiinţei Supreme uraniene din prim planul actualităţii religioase.

La est de Timor, în arhipelagurile Leti, Sermata, Babar şi Timorlant, Soarele e socotit divinitatea cea mai importantă şi e numit Upulero, „Domnul Soare". Şi aici zeul solar şi-a păstrat vitalitatea datorită transformării lui în fecundator. Într-adevăr, în cultul lui se mai observă cîteva trăsături din nobleţea şi puritatea sa originară: Upulero nu are chip şi este adorat sub forma unei lămpi făcute din foi de cocotier. Cu toate acestea, întregul ritual se concentrează asupra implorării fecundităţii cosmice. O dată pe an, la începutul anotimpului ploios, are loc marea solemnitate a lui Upulero; durează o lună întreagă şi urmăreşte asigurarea ploii, fertilităţii ţarinilor şi belşugului comunităţii. Atunci, după cre-

---

1 Această influenţă, oricît de paradoxală ar părea, nu poate fi exlusă *a priori*. S-a încercat să se explice unele aspecte ale vieţii religioase indiene, cultele htonico-funerare, cultul şarpelui, al simbolurilor organelor generării etc. ..., prin influenţa populaţiilor aborigene, neariene. Se considera deci posibilă o influenţă analoagă a primitivilor asupra celor civilizaţi. Totuşi, de curînd, numeroşi etnologi neagă posibilitatea ca populaţiile autohtone cele mai primitive din India, în special populaţiile munda, să fi cunoscut vreodată cultele orgiastice şi deci ca indo-europenii să le fi putut, în vreun fel, împrumuta.

dinţa acestor populaţii, Soarele coboară într-un smochin pentru a-şi fecunda soţia, Mama Glia. Pentru a-i înlesni coborîrea, se aşează pe smochin o scară cu şapte sau zece trepte (am menţionat mai sus simbolul ceresc al scărilor cu şapte trepte, cf. par. 31). Apoi, în faţa aceluiaşi smochin, sînt sacrificaţi porci şi cîini, şi, în fine, se dezlănţuie, în mijlocul cîntecelor şi dansurilor, o orgie colectivă, trăsătură incontestabilă a unei mistici agrare (par. 138). Rugăciunile pronunţate în această împrejurare atestă funcţiile de fecundator şi depozitar al resurselor alimentare pe care şi le-a anexat Soarele: „O! Doamne, Strămoşule-Soare, coboară! Smochinului i-au dat mugurii cei noi... Carnea de porc este pregătită, tăiată în bucăţi. Bărcile din sat sînt încărcate cu daruri. Doamne, Strămoşule-Soare, eşti poftit la praznic. Taie şi mănîncă! ... Bea! ... Vino, Doamne, Strămoşule-Soare! Aşteptăm să ne dai mult fildeş şi mult aur. Fă ca fiecare capră să aibă doi sau trei iezi. Fă să crească numărul celor aleşi şi să se înmulţească numărul poporului. Înlocuieşte ţapii şi porcii morţi prin alţii vii. Înlocuieşte orezul şi *bethel*-ul. Umple cu orez coşurile goale, etc. ..." (I. G. Frazer, *op. cit.*, p. 661–662).

41. Descendenţa solară. — Upulero poate dărui, de asemenea, copii (*ibid.*, p. 662). În insula Timor, de altfel, unii şefi se intitulează „Fiii Soarelui" (*ibid.*, p. 658) şi pretind a proveni direct din Zeul solar. Să reţinem acest mit al soarelui creator al omului şi al relaţiilor imediate — filiale, familiale — între zeul solar şi o anumită categorie de persoane. Dar acesta nu este un privilegiu exclusiv al zeului solar: cum vom avea prilejul să constatăm în capitolele următoare, orice regiune cosmică — Ape, Pămînt, Vegetaţie — se poate prevala, în virtutea dialecticii hierofanice, de o funcţie antropogonică; în fiecare din aceste regiuni cosmice omul poate identifica *realitatea absolută* şi, totodată, matricea primordială, de unde rezultă şi pentru el existenţa şi viaţa.

Dar, în cazul soarelui, această genealogie indică ceva în plus: ea exprimă modificările consecutive solarizării Fiinţei Supreme, sau transformării Soarelui în „fecundator" şi în „creator specializat", monopolizat de anumite societăţi umane, ba chiar de anumite familii, acelea ale şefilor sau ale suveranilor, de pildă. Astfel, la tribul australian arunta, soarele, care este de sex feminin, joacă un rol mai important decît Luna, care este de sex masculin, în sensul că este „ştiut că are relaţii bine definite cu fiecare din membrii diferitelor subdiviziuni sociale" (B. Spencer, F. J. Gillen, *The Arunta*, II, p. 496). Aceste raporturi sînt de asemenea recunoscute de tribul loritja (C. Strehlow, I, p. 16) şi de triburile din sud-est (A. W. Howitt, *Native Tribes of S. Australia*, p. 427). Ceea

ce australienii consideră „relaţii bine definite cu fiecare membru al societăţii" (căci omul ca *specie* este o creatură a însăşi Fiinţei Supreme cereşti, a se vedea par. 12 sq.) se precizează altundeva în relaţie directă de părinte sau strămoş al tribului. De pildă, la indienii Picior-Negru, populaţiile arapahos etc. (cf. W. Schmidt, *Ursprung*, II, p. 662, 729 etc.). Korkuii din India susţin că se trag din unirea Soarelui cu Luna (J. G. Frazer, *Worship*, p. 616). Vom regăsi acelaşi tip de relaţii în societăţile evoluate, dar restrînse, de data aceasta, la suveran şi la familiile nobile. Totuşi, în Australia, raporturile dintre om şi soare sînt susceptibile, pe alt plan, de o a doua validare, anume de identificarea omului cu soarele prin ceremonialul iniţierii. Candidatul, care îşi vopseşte capul cu roşu, îşi smulge părul şi barba, suferă o „moarte" simbolică şi reînvie a doua zi, o dată cu soarele; această dramă iniţiatică îl identifică cu eroul solar Grogoragally, fiul Creatorului (W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 1 056–1 057).

42. Soarele hierofant şi psihopomp. — Acest ceremonial australian dezvăluie un element nou, important, care ne dă soluţia rolului jucat de Soare în diverse alte arii culturale şi în alte contexte istorice. Anumite triburi australiene ne-au înfăţişat soarele în raport cu *fiecare* membru al comunităţii, în particular. În triburile wiradjuri-kamilaroi, aflate într-un stadiu încă mai înapoiat decît triburile arunta şi loritja, aceste raporturi sînt de alt ordin: ele urmăresc identificarea iniţiatului cu eroul solar, fiu al Fiinţei Supreme cereşti. Prin iniţiere, omul devine deci, într- un anumit fel, fiu al Fiinţei Supreme cereşti; mai precis, redevine, datorită morţii lui rituale, urmată de reînvierea sa în calitate de Soare. Dar, în religia populaţiilor atît de „primitive" ca wiradjuri-kamilaroi, aceste particularităţi nu stabilesc numai faptul că Soarele este într-o poziţie de subordonare în raport cu Fiinţa Supremă şi că este hărăzit, din ordinul acesteia, să participe la „salvarea" omului pe calea iniţierii. Ele marchează, în plus, faptul că Soarele poate să preia şi o funcţie importantă în domeniul credinţelor funerare, în tot ceea ce priveşte condiţia omului după moarte. Grogoragally prezintă, de altfel, Fiinţei Supreme sufletul fiecărui defunct în parte (W. Schmidt, *ibid.*); el îl poate prezenta în măsura în care sufletul era deja iniţiat, adică în măsura în care a cunoscut moartea şi învierea, precum şi faptul că el însuşi este un „soare". Soarele devine astfel prototipul „mortului care învie în fiecare dimineaţă". Un întreg ansamblu de credinţe în legătură cu iniţierea şi suveranitatea — asupra cărora vom reveni imediat — derivă din această valorizare a Soarelui ca zeu

(erou), care, fără să cunoască moartea (aşa cum o cunoaşte, de pildă, Luna), traversează în fiecare noapte împărăţia morţii şi reapare a doua zi, etern el însuşi, egal cu sine în eternitate.

„Asfinţitul" nu este perceput ca o „moarte" a soarelui (contrar cazului lunii, în perioada celor trei zile de întuneric), ci ca o coborîre a astrului în regiunile inferioare, în împărăţia morţilor. Spre deosebire de Lună, Soarele beneficiază de privilegiul de a străbate infernul fără a suferi condiţia morţii. Itinerarul său predestinat prin regiunile inferioare îi conferă totuşi prestigii şi valenţe funerare. Astfel, de îndată ce încetează să exercite o funcţie de prim plan în panteon sau în experienţa religioasă a unei civilizaţii, cu titlul de Fiinţă Supremă solarizată sau fecundator, Soarele dezvăluie o anumită ambivalenţă care deschide noi perspective unor modificări religioase ulterioare.

Această ambivalenţă s-ar formula în felul următor: deşi nemuritor, Soarele coboară în fiecare noapte în regatul morţilor; în consecinţă, el poate lua cu sine oameni şi, asfinţind, să-i ucidă; dar, totodată, el poate să călăuzească sufletele prin regiunile infernului şi să le readucă a doua zi la lumină, o dată cu ziua. Funcţie ambivalentă de psihopomp „ucigaş" şi hierofant iniţiatic. De aici vine credinţa răspîndită în Noua Zeelandă şi în Noile Hebride că o simplă privire spre apusul Soarelui poate provoca moartea (R. F. Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs*, I, p. 118, II, p. 218 sq.). Soarele atrage după el, „aspiră" sufletele celor vii cu aceeaşi uşurinţă cu care călăuzeşte, în calitate de psihopomp, sufletele morţilor prin „poarta soarelui" în apus. Autohtonii din Torres Straits cred în existenţa unei insule mitice situată undeva spre apus şi numită Kibu: „Poarta Soarelui". Vîntul împinge acolo sufletele morţilor (J. G. Frazer, *Belief in Immortality*, I, p. 175). În insula Hervey, indigenii cred că morţii se strîng în grupuri şi că, de două ori pe an, la fiecare solstiţiu, încearcă să urmeze Soarele, în momentul cînd apune, pentru a coborî în regiunile inferioare (*ibid.*, II, p. 239). În alte insule ale Polineziei, punctul cel mai apusean al teritoriului se numeşte „locul unde sar sufletele" (*ibid.*, II, p. 241).

În Oceania sînt foarte răspîndite credinţele potrivit cărora morţii însoţesc soarele în ocean, sînt purtaţi de „bărci solare", sau care situează undeva la asfinţit regatul morţilor (L. Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, p. 135 sq., 165 sq.). Destinul sufletelor care se afundă în asfinţit nu e uniform, evident; nu toate cunosc ceea ce am putea numi, într-un fel, „mîntuirea". Aici, într-adevăr, intervine virtutea soteriologică a iniţierii şi rolul societăţilor secrete de a tria aleşii şi a-i

separa de masa amorfă a celor mulţi (separare limpede în mistica suveranităţii şi a „fiilor Soarelui"). Astfel, în insula Hervey, numai cei ce au căzut luptînd sînt duşi în cer de Soare; ceilalţi defuncţi sînt devoraţi de divinităţile infernului, Akaranga şi Kiru (J. G. Frazer, *Belief*, II, p. 242).

Dihotomia *erou* sau *iniţiat* şi *mort pe cale naturală* are un loc considerabil în istoria religiilor şi vom reveni la ea într-un capitol special. Deocamdată, pentru a rămîne în aceeaşi arie oceaniană, vom spune că s-a observat de mult (W. H. R. Rivers, *History of Melanesian Society*, II, p. 549) paralelismul dintre urmele cultului solar şi cultul strămoşilor: aceste două complexe religioase îşi află o expresie comună în înălţarea monumentelor megalitice. Pe de altă parte, W. H. R. Rivers a observat în Polinezia şi în Micronezia corespondenţe precise între distribuţia monumentelor megalitice şi societăţile secrete (I, p. 289, II, p. 248, 429–430, 455–457). Dar monumentele megalitice sînt întotdeauna în relaţie cu cultul solar. Astfel, în insulele Society, megaliţii (*marae*) sînt orientaţi spre răsărit, la fel cu *nanga* fidjian, pe cînd în insulele Bank există obiceiul de a se unge cu argilă roşie un megalit pentru ca soarele să strălucească din nou. Cult al strămoşilor (=al morţilor), societăţi secrete şi deci iniţieri destinate să garanteze cea mai bună soartă după moarte, în fine, cult solar: aceste trei elemente, ţinînd de sisteme, la prima vedere, inconvertibile, sînt totuşi, în realitate, solidare; ele coexistă deja virtual în hierofaniile solare arhaice, în Australia de exemplu.

Să reţinem această idee de „alegere", de „selecţie" pe care le implică ritualurile iniţiatice funerare practicate sub semnul soarelui. Să ne amintim, de asemenea, că în diferite părţi ale lumii căpăteniile erau considerate că descind direct din soare; şefii polinezieni (W. J. Perry, *Children of the Sun*, p. 138, sq.), şefii populaţiilor natchez şi inca (A. M. Hocart, *Kingship*, p. 12 sq.), ca şi regii hitiţi, numiţi „Soarele Meu", sau babilonieni (tableta de piatră din Nabū-apla-iddin), sau regele indian (*Manu*, VII, 3; V, 96) au numele şi calitatea de „Sori", „Fii ai Soarelui", „Nepoţi ai Soarelui", sau întrupează soarele în corpul lor mistic, cum este cazul regelui indian. La păstorii africani masai (A. Haberlandt. *Buschan's Volkerkunde*, p. 567), ca şi în Polinezia (R. W. Williamson, II, p. 302 sq., 322 sq.), şefii sînt singurii ce pot fi identificaţi cu soarele după moartea lor. Pe scurt, „alegere", „selecţie", operată, fie prin ritualul de iniţiere al societăţii secrete, fie prin iniţierea automată pe care o constituie suveranitatea ca atare. Sub acest raport, religia solară egipteană constituie un exemplu ideal, la care merită să ne oprim mai îndelung.

43. Culte solare egiptene. — Mai mult decît oricare alta, religia egipteană a fost dominată de cultul solar. Încă din epoca antică, zeul solar absorbise unele divinităţi, precum Atum, Horus şi cărăbuşul Khipri (J. Vandier, *La religion égyptienne*, p. 21, 55). O dată cu dinastia a V-a fenomenul se generalizează; multe divinităţi sînt contopite cu soarele, dînd astfel naştere figurilor solarizate Chnum–Rā, Min–Rā , Amon–Rā etc. (*ibid.*, p. 149). Nu ne revine să hotărîm aici între cele două ipoteze rivale, ale lui H. Kees şi K. Sethe, cu privire la originile istorice ale doctrinei solare. S-a stabilit, în orice caz, că apogeul acestei doctrine se plasează sub a V-a dinastie şi că succesul ei provine atît din consolidarea noţiunii de suveranitate cît şi din eforturile preoţilor din Hieropolis. Dar, aşa cum par să dovedească pe drept unele cercetări recente, supremaţia solară a fost precedată de aceea a altor figuri divine, mai vechi şi, totodată, mai populare, în sensul că nu aparţineau exclusiv unor grupuri privilegiate.

Se ştia mai demult că Shu, zeu al atmosferei şi deci, la origine, figură uraniană, fusese mai tîrziu identificat cu soarele. La rîndul lui, G. A. Wainwright a recunoscut în Amon o foarte veche divinitate a Cerului, iar H. Junker, pe de altă parte, credea că a descoperit un foarte vechi „Allgott" ceresc în Ur (*Wr*), al cărui nume înseamnă „Cel Mare"; în unele cazuri, vedem pe Ur luînd de soţie pe zeiţa Nut „Cea Mare" (*wrt*), conform mitului cuplului cosmic Cer–Pămînt (cf. par. 84). Absenţa totală a lui Ur de pe monumentele publice (regale) s-ar explica prin caracterul său popular. H. Junker a încercat chiar să reconstituie povestea lui Ur. Ea este, pe scurt, povestea deposedării lui de rangul suprem, prin integrarea sa în teologiile locale: el devine un auxiliar al lui Rā (îl vedem vindecînd ochii Soarelui, atins cîtva timp de orbire), este apoi asimilat de Atum şi la urmă de Rā. Nu ne recunoaştem competenţa necesară pentru a interveni în discuţia ridicată de cercetările lui H. Junker. Dar asentimentul ce par să acorde liniilor mari ale sistemului egiptologi de talia lui J. Capart şi H. Kees ne-a hotărît să-l menţionăm. În perspectiva istoriei religiilor, aventura lui Amon sau cea a lui Wr sînt cît se poate de inteligibile; aşa cum am arătat mai sus, Fiinţele Supreme de structură uraniană tind, cînd nu se cufundă cu totul în uitare, să se transforme în zei atmosferici–fecundatori sau să se solarizeze.

Doi factori, s-a spus, au contribuit decisiv la înscăunarea supremaţiei lui Rā: teologia hieropolitană şi mistica suveranităţii, suveranul fiind el însuşi identificat cu soarele. O preţioasă contradovadă ne este oferită de concurenţa pe care, o anumită perioadă, Rā, zeu solar şi funerar (imperial), o suferă din partea lui

Osiris. Soarele asfinţea în *Cîmpul Ofrandelor* sau *Cîmpul Odihnei*, pentru a răsări a doua zi în punctul opus al bolţii cereşti, numit *Cîmpul Trestiilor*. Aceşte regiuni solare, care încă din epoca predinastică reveneau lui Rā, primesc în plus, în cursul dinastiilor a III-a şi a IV-a, o destinaţie funerară. Din *Cîmpul Trestiilor* porneşte sufletul faraonului în întîmpinarea Soarelui pe bolta cerească pentru a ajunge, călăuzit de el, în *Cîmpul Ofrandelor*. La început, ascensiunea nu se desfăşura fără incidente. În ciuda calităţii sale divine, faraonul cîştiga dreptul de a se instala în cer prin luptă crîncenă cu paznicul „Cîmpului", *Taurul Ofrandelor*. Textele din piramide (de ex. *Pyr*. 293, 913, 914, 1432 sq.); R. Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes*, p. 16 sq.) fac aluzie la această încercare eroică, de esenţă iniţiatică, prin care trebuia să treacă faraonul.

Dar, cu timpul, textele sfîrşesc prin a nu mai menţiona duelul cu *Taurul Ofrandelor* şi defunctul urcă în cer (cf. de ex. *Cartea Morţilor*) pe o scară, sau pluteşte prin oceanul sideral, pînă ajunge, în sfîrşit, călăuzit de o zeiţă, şi sub înfăţişarea unui taur strălucitor, în Cîmpul Ofrandelor. Asistăm, s-ar putea spune, la alterarea unui mit (şi a unui rit?) eroico-iniţiatic în privilegiu politic şi social. Nu datorită titlului de „erou" are faraonul dreptul la suveranitate, sau dobîndeşte nemurirea solară; ci, ca şef suprem, e pus în posesia nemuririi fără nici un fel de „încercare eroică". Legalizarea acestei condiţii privilegiate a faraonului după moarte află o contrapondere în ascensiunea victorioasă a lui Osiris, ca zeu funerar nearistocratic. Nu vom aborda aici conflictul dintre Rā şi Osiris, dar el este deja evident în textele piramidelor. „Tu îţi deschizi locul în Cer printre stelele Cerului, căci tu eşti o stea... Tu priveşti peste Osiris, tu porunceşti morţilor, stai departe de ei, căci nu faci parte dintre ei", scrie, se înţelege, un apologet al privilegiilor imperiale şi al tradiţiilor solare (*Pyr*, 2 g 1; R. Weill, p. 116).

Noul zeu, cu toate că este de esenţă populară, adică accesibil şi celorlalte clase sociale, e totuşi puternic, astfel încît faraonul socoteşte nimerit să ceară Soarelui să-l ajute să nu cadă sub dominaţia lui Osiris: „Rā–Atum, nu te preda lui Osiris, care nu îţi judecă inima şi nu are nici o putere asupra inimii tale... Osiris, nu vei pune stăpînire pe el, fiul tău (Horus) nu va pune stăpînire pe el..." (*Pyr*, 145–146, R. Weill, p. 116). Asfinţitul, drumul morţilor, devine o regiune osiriană, Răsăritul rămînînd privilegiul Soarelui. Astfel, în textele Piramidelor, adepţii lui Osiris laudă Asfinţitul şi defăimează Răsăritul: „Osiris (N) nu drumeţeşte prin părţile Răsăritului, ci prin cele ale Asfinţitului, pe drumul

Însoţitorilor lui Rā" (*Pyr.*, 1531, R. Weill, p. 121). Întîlnim aici exact opusul recomandărilor doctrinei funerare solare. Textul citat nu este, de fapt, decît o grosolană osirianizare, prin răstălmăcirea unei formule arhaice, care spunea: „Nu drumeţi pe căile Asfinţitului, pe care cei ce se angajează să meargă nu înaintează; ci (N) mergi pe aceste drumuri ale Răsăritului, pe drumurile Însoţitorilor lui Rā" (*Pyr.*, 2175, E. Weill, p. 121).

Cu timpul, aceste texte se înmulţesc. Rezistenţa Soarelui e biruitoare. Osiris, care fusese silit să-şi atribuie cele două Cîmpuri cereşti, deoarece ele constituiau dintotdeauna zonele funerare prin excelenţă, pe unde sufletele faraonilor ajungeau la nemurire, a sfîrşit prin a renunţa la acest dublu domeniu. Această retragere nu este totuşi o înfrîngere. Osiris nu încercase să pună stăpînire pe Cer decît pentru că teologia solară situase acolo mediul considerat necesar nemuririi faraonice. Propriul său mesaj eshatologic, fundamental diferit de cucerirea eroică a nemuririi — ea însăşi degradată mai tîrziu de dobîndirea spontană a nemuririi prin apartenenţa la regalitate—, îl silea pe Osiris să conducă sufletele pe care voia să le salveze de la pieire pe un itinerar ceresc, solar. Osiris nu făcea, de altfel, decît să desăvîrşească revoluţia de tip „umanist", care modificase, înainte de el, concepţia eshatologică egipteană. Am văzut, într-adevăr, că de la concepţia *eroică*, iniţiatică, a nemuririi, oferită spre *cucerire* unui grup restrîns de privilegiaţi, se ajunsese la concepţia unei nemuriri acordate *tuturor* privilegiaţilor. Osiris a dezvoltat într-o direcţie „democratică" această alterare profundă a concepţiei despre nemurire: oricine poate obţine nemurirea, cu condiţia să iasă învingător din *încercarea* la care era supus. Teologia osiriană reia, pentru a o extinde, noţiunea de *încercare*, condiţie *sine qua non* a supravieţuirii; dar încercărilor de tip eroic, iniţiatic (lupta cu Taurul), le substituie încercări de tip etic şi religios (fapte bune etc.). Teoria arhaică a nemuririi eroice cedează locul unei concepţii umane şi umanitare.

44. Culte solare în Orientul clasic şi în Mediterana. — Am fi adîncit mai puţin acest conflict dintre Rā şi Osiris, dacă el nu ne-ar fi ajutat să pătrundem morfologia societăţilor secrete de structură solar-funerară la care am făcut aluzie mai sus. În Egipt, Soarele va rămîne pînă la capăt psihopomp al unei clase privilegiate (familia Suveranului), fără ca prin aceasta cultul soarelui să înceteze a avea un rol predominant în întreaga religie egipteană; cel puţin, în cea exprimată în monumente şi documentele scrise. În Indonezia şi Melanezia situaţia nu e aceeaşi:

odinioară, Soarele a fost psihopomp al *tuturor* iniţiaţilor proveniţi din societăţile secrete, dar rolul său, oricît de important rămîne, nu mai este exhaustiv. În aceste societăţi secrete, „strămoşii" — acei pe care Soarele îi călăuzise pe drumul Asfinţitului — îndeplinesc o funcţie de egală importanţă. Am zice, folosind o transcripţie egipteană a fenomenului, că asistăm la o contopire Rā–Osiris. Această fuziune nu diminuează, de altfel, prestigiul soarelui. Căci, să nu uităm, raportul acestuia cu lumea cealaltă, cu regiunile întunericului şi ale morţii, este transparent în hierofaniile solare cele mai arhaice şi rareori este neglijat.

În zeul Shamash întîlnim un bun exemplu al acestei desuetudini; Shamash ocupă un rang inferior în panteonul mesopotamian, sub Sin, zeul Lunii, al cărui fiu era considerat, şi nu a jucat niciodată un rol important în mitologie (B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 21). Hierofaniile solare babiloniene mai îngăduie totuşi să se vadă amintirea unor legături foarte vechi cu tărîmul celălalt. Shamash e numit „Soarele lui *etimmē*", adică al manilor; ni se spune despre el că-l „face pe cel mort să trăiască" (E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 87). Este zeul dreptăţii şi „Domnul Judecăţii" (*bēl-dīni*). Din cele mai îndepărtate timpuri, templul său poartă numele de „Casa Judecătorului Ţării" (*ibid.*, p. 64). Pe de altă parte, Shamash este zeul oracolelor, patronul profeţilor şi prezicătorilor (A. Haldar, *Cult Prophets*, p. 1 sq.), funcţie dintotdeauna în relaţie cu lumea morţilor şi cu regiunile htonico—funerare.

În Grecia şi în Italia, Soarele n-a ocupat decît un loc cu totul secundar în cult. La Roma, cultul solar a fost introdus în timpul imperiului pe calea gnozelor orientale şi s-a dezvoltat, într-un mod oarecum exterior şi artificial, profitînd de cultul împăraţilor. Mitologia şi religia greacă au păstrat totuşi urme ale hierofaniilor „infernale" arhaice ale Soarelui. Mitul lui Helios dezvăluie atît valenţele htonice, cît şi pe cele infernale. Un întreg joc de epitete, în care U. Pestalozza (*Pagine di religione mediterranea*, II, p. 22 sq.) vede resturile unei moşteniri religioase mediteraneene, dezvăluie vizibil legăturile lui organice cu lumea vegetală. Helios este *pythios* şi *paian* — două atribute pe care le împarte cu Leto, una din marile zeiţe mediteraneene —, *chtonios* şi *pluton*; Helios este de asemenea *titan*, epifanie a energiilor generatoare. Pentru moment, ne interesează mai puţin să ştim în ce măsură articularea Soarelui cu lumea htonico–magico–sexuală aparţine substratului mediteranean (în Creta, de ex., Helios este taurin şi devine soţul Marii Mame, soartă comună majorităţii zeilor atmosferici), sau reprezintă un compromis ulterior, impus de istorie, între re-

gimul matriarhal al mediteraneenilor şi patriarhatul indo-europenilor coborîţi din nord. Pentru noi important este faptul că soarele, care ar fi putut fi considerat — în cadrul unei perspective raţionaliste, superficiale — drept o hierofanie prin excelenţă celestă, diurnă şi „inteligibilă", a putut fi valorificat ca izvor al energiilor „obscure".

Căci Helios nu este numai *pythios, chtonios, titan* etc., el întreţine, în plus, relaţii cu lumea aleasă a tenebrelor: vrăjitoria şi infernul. Este tatăl vrăjitoarei Circe şi bunicul Medeei, două ilustre specialiste ale filtrului nocturn-vegetal; de la el are Medeea faimosul său car tras de şerpi înaripaţi (Euripide, *Med*, 1321, Apollodor, *Biblioth.*, I, 9, 25). Îi sînt sacrificaţi cai, pe muntele Taiget (Pausanias, III, 20, 4); la Rodos, în cursul sărbătorii ce-i este consacrată, Halieia (de la *halios*, formă doriană a lui Helios), i se oferă un car înhămat cu patru cai ce sînt apoi aruncaţi în mare (Festus, s. v. *October equus*). Or, caii şi şerpii aparţineau în primul rînd simbolismului htonico-funerar. În sfîrşit, intrarea din Hades se numea „poarta soarelui", iar „Hades", în rostirea erei homerice „A-ides", evoca, după dorinţă, imaginea a ceea ce este „invizibil" şi a ceea ce „face ceva invizibil" (K. Kerényi, *Vater Helios*, p. 91). Polaritatea lumină-întuneric, solar-htonic a putut fi deci înţeleasă ca două faze alternante ale aceleiaşi realităţi. Hierofaniile solare dezvăluie, astfel, dimensiuni pe care „soarele", ca atare, le pierde într-o perspectivă raţionalistă, profană. Dar aceste dimensiuni se pot menţine în cadrul unui sistem mitic şi metafizic de structură arhaică.

45. India: ambivalenţa Soarelui. — Acest sistem îl întîlnim în India. Sūrya figurează printre zeii vedici de a doua categorie. *Ṛg Veda* îi consacră, într-adevăr, zece imnuri, însă niciodată Sūrya nu se ridică la o condiţie superioară. El este fiul lui Dyaus (*R. V.* , X, 37, 2), dar e numit şi Ochiul Cerului sau Ochiul lui Mitra şi al lui Varuṇa (I, 115, 1; VII, 61, 1; X, 37, 1). El vede în depărtare, este „iscoada" întregii lumi. După Puruṣa sūkta (*R. V.* , X, 90), soarele s-a născut din ochiul uriaşului cosmic, Puruṣa, astfel că, după moarte, cînd corpul şi sufletul omului revin în macranthropul cosmic, ochiul său se întoarce la soare. Pînă aici, hierofaniile nu revelează decît, exclusiv, aspectul luminos al lui Sūrya. Dar, deja în *Ṛg Veda*, carul Soarelui este tras de un cal, Etaśa (VII, 63, 2), sau de şapte cai (III, 45, 6: I, 50, 9) şi el însuşi este armăsar (VII, 77, 3) sau o pasăre (I, 191, 9) sau şi vultur, şi taur (V, 47, 3); adică, în măsura în care prezintă o esenţă şi atribute cabaline, soarele trădează şi valenţe htonico-funerare. Aceste valenţe sînt

evidente în cealaltă variantă vedică a zeului solar, Savitri, deseori identificat cu Sūrya: este psihopomp şi conduce sufletele la locul drepţilor. În unele texte, el conferă nemurire zeilor şi oamenilor (IV, 54, 2 etc.); el este cel care-l face pe Tvaṣṭṛ nemuritor (I, 110, 3). Psihopomp sau hierofant (= cel ce conferă nemurirea), misiunea sa ne trimite un ecou neîndoios al prestigiilor care erau apanajul zeului solar în societăţile primitive.[1]

Dar deja în *Ṛg Veda*, şi în special în speculaţia brahmanilor, Soarele este, totodată, perceput şi sub aspectele lui întunecate. *Ṛg Veda* (I, 115, 5) îl califică drept „strălucitor" şi „negru" (adică invizibil). Savitri aduce atît noaptea cît şi ziua (II, 38, 4: V. 82, 8 etc.) şi este el însuşi zeu al nopţii (II, 38, 1–6 etc.); un imn îi descrie chiar itinerarul nocturn. Dar alternanţa acestor modalităţi implică şi o dimensiune ontologică. Savitri este *prāsavitā niveśanaḥ* (IV, 53, 6), „cel ce face să iasă şi să intre" („care face să iasă şi să intre toate creaturile", VII, 45, 1 etc.). A. Bergaigne a subliniat, pe bună dreptate (*La religion védique*, III, p. 56 sq.), valoarea cosmică a acestei „reintegrări"; căci Savitri este *jagato niveśanī*, „care face să revină lumea" (I, 35, 1), formulă care echivalează cu un program cosmologic. Noaptea şi ziua (*naktoṣāsā*, dual fem.) sînt surori, aşa cum zeii şi „demonii" (*asura*) sînt fraţi: *dvayā ha prājāpatyāḥ, devaś cāsurāśca*, „de două feluri sînt copiii lui Prājāpati, zei şi *asura*" (*Bṛhad. Up.*, I, 3, 1). Soarele vine să se integreze în această bi-unitate divină şi dezvăluie, în unele mituri, un aspect ofidian (adică „întunecat", indistinct), cu alte cuvinte, în extrema opusă a aspectului său manifest. Vestigii ale mitului ofidian al soarelui se mai întîlnesc în Ṛg Veda: la origine „lipsit de picioare", el primeşte de la Varuṇa picioare pentru a umbla (*apade padā prati dhatāve*, I, 24, 8). El este preot *asura* al tuturor *deva* (VIII, 101, 12).

Ambivalenţa soarelui se verifică, deopotrivă, şi în comportamentul său faţă de oameni. Pe de o parte, el este adevăratul zămislitor al omului. „Cînd tatăl îl emite ca pe o sămînţă în matrice, Soarele este de fapt cel care-l emite ca sămînţă în matrice" (*Jaiminīya Up. Brāhmaṇa*, III, 10, 4; A. Coomaraswamy, *The Sun-kiss*, p. 50, citează în această privinţă pe Aristotel, *Fizica*, II, 2: „Căci

---

1 Bineînţeles, noi nu vorbim de relaţii „istorice", ci de simetrii tipologice. Înaintea istoriei, evoluţiei, difuzării, alterărilor hierofaniei, există o structură a hierofaniei. Ca urmare a rarităţii documentelor, este greu — şi pentru scopul nostru, inutil — să precizăm în ce măsură structura unei hierofanii a fost mai întîi înţeleasă în ansamblul ei şi de către toţi membrii unei societăţi date. Ne este suficient să distingem ceea ce *voia să spună* o hierofanie, sau ceea ce nu voia să spună.

un om şi soarele nasc un om", şi pe Dante, *Paradiso*, 22, 116: soarele, „quegli ch'é padre d'ogni mortal vita"*. Pe de altă parte, soarele este identificat uneori cu Moartea, căci el îşi devorează copiii, la fel cum îi şi zămisleşte (*Pañcavinśa Br.* , XXI, 2, 1). A. Coomaraswamy a consacrat cîteva strălucite disertaţii (cf. bibliografia) articulaţiilor mitice şi metafizice ale bi-unităţii divine, aşa cum o formulează textele vedice şi postvedice. În ceea ce ne priveşte, în *Mitul reintegrării* am urmărit polaritatea care se manifestă în riturile, miturile şi metafizicile arhaice. În alte capitole ale lucrării de faţă vom avea prilejul să revenim asupra acestor probleme. Pentru moment, ne vom limita să înregistrăm că ambivalenţa primitivă a hierofaniilor solare a putut să rodească în cadrul unor sisteme simbolice, teologice şi metafizice extrem de elaborate.

Ar fi totuşi o greşeală să se considere aceste valorizări drept aplicaţii stereotipe şi artificiale ale unui simplu mecanism verbal. Anevoioasele interpretări şi hermeneutici scolastice nu făceau altceva decît să formuleze în termeni proprii valorile de care erau susceptibile hierofaniile solare. Aceste valori nu erau însă reductibile la o formulă sumară (adică, în termeni raţionalişti, noncontradictorie): o dovedeşte faptul că soarele, în limitele unei aceleiaşi religii, poate fi valorizat în planuri diferite, ca să nu spunem „contradictorii". Să luăm exemplul lui Buddha. Buddha a fost deosebit de viguros, în calitatea sa de *Chakravartin*, de Suveran Universal, identificat cu Soarele. Aşa încît, E. Senart, într-o carte care a făcut multă vîlvă la apariţia ei, a încercat să reducă biografia lui Śākya-Muni la o suită de alegorii solare. Teza era, evident, exprimată în chip prea absolut, dar nu este mai puţin adevărat că elementul solar predomină în legenda şi apoteoza mitică a lui Buddha (cf. foarte recent pe această temă B. Rowland, *Buddha and the Sun God*).

Totuşi, în cadrul budismului, ca şi al tuturor misticilor indiene, soarele nu-şi asumă invariabil rolul suprem. Fiziologia mistică indiană, în speţă Yoga şi Tantra, atribuie Soarelui o regiune „fiziologică" şi cosmică determinată, opusă celei a Lunii. Iar scopul comun al tuturor tehnicilor mistice indiene nu este de a obţine *supremaţia* unuia din cele două centre cosmico-fiziologice, ci, dimpotrivă, de a le *unifica*, cu alte cuvinte, de a realiza *reintegrarea celor două principii polare*. Ne aflăm aici în prezenţa uneia din multiplele variante ale mitului şi ale metafizicii reintegrării, în care polaritatea primeşte o formulare cosmologică Soare–

* Sfîntul Tat-a tot ce-n lume-i viu (trad. G. Coşbuc) — *Nota red.*

Lună. Fără îndoială, toate aceste tehnici mistice nu sînt accesibile decît unei infime minorităţi faţă de imensa masă indiană, dar aceasta nu presupune neapărat că ele reprezintă o „evoluţie" în raport cu religia acestei mase, deoarece „primitivii" ei înşişi ne oferă aceeaşi formulă Soare–Lună a reintegrării (a se vedea studiul nostru *Cosmical homology and Yoga*). Rezultă deci că hierofaniile solare, asemenea oricărei alte hierofanii, erau capabile de valorizări pe planuri foarte diferite, fără ca structura lor să sufere de vreo aparentă „contradicţie".

Supremaţia absolută a hierofaniilor solare, concepută în chip unilateral şi simplist, ajunge la excesele acelor secte ascetice indiene ai căror membri nu încetează să fixeze soarele pînă la orbirea totală. Este cazul să vorbim aici de „uscăciunea" şi „sterilitatea" unui regim exclusiv solar, adică a unui raţionalism (în sens profan) limitat şi excesiv. Echivalentul este „descompunerea" prin „umiditate" şi transformarea finală a omului în „seminţe", în cadrul altor secte, care percep, cu acelaşi simplism excesiv, meritele regimului nocturn, lunar sau teluric (cf. par. 134 sq.). Un fatalism aproape mecanic împinge la „orbire" şi „uscare" pe cei ce nu valorizează decît un aspect al hierofaniilor solare, aşa cum conduce la orgie permanentă, la dizolvare şi la regresiune într-o stare larvară (cf. , de pildă, în zilele noastre, secta telurică a inochentiştilor) pe cei ce se supun exclusiv „regimului nocturn al spiritului".

46. Eroii solari, Morţii, Aleşii. — Numeroase hierofanii arhaice ale soarelui s-au păstrat în tradiţiile populare, mai mult sau mai puţin integrate în alte sisteme religioase. Roţi aprinse puse să se rostogolească de pe înălţimi la fiecare solstiţiu, mai ales la cel al verii; procesiuni medievale de roţi purtate de care sau de bărci, al căror prototip poate fi urmărit pînă în preistorie; obiceiul de-a lega oameni de roţi (de pildă, cu ocazia Vînătorii Fantastice, H. Höfler, *Kultische Geheimbünde*, p. 112 sq.); interdicţia rituală de a folosi vîrtelniţa în anumite seri ale anului (la apropierea solstiţiului de iarnă); alte obiceiuri încă vii în societăţile ţărăneşti europene (Fortuna, „roata norocului", „roata anului" etc.), atîtea datini care trădează o structură solară. Nu putem aborda aici problema originii lor istorice. Să amintim totuşi că, încă din epoca bronzului, exista, în nordul Europei, un mit al armăsarului Soarelui (cf. carul solar al lui Trundholm) şi că, aşa cum a arătat R. Forrer în studiul său *Les chars cultuels préhisto-*

riques, carele cultuale preistorice, create pentru a reproduce mişcarea astrului, pot fi considerate prototipul carului profan[1].

Însă studii ca acela al lui Oskar Almgren despre desenele rupestre protoistorice din nordul Europei, sau al lui H. Höfler despre societăţile secrete germanice din antichitate şi din evul mediu au pus în lumină caracterul complex al „cultului solar" în regiunile septentrionale. Această complexitate nu se lasă explicată prin contopiri sau sinteze hibride, deoarece am regăsit-o întocmai şi în cadrul societăţilor primitive. Ea dezvăluie, dimpotrivă, caracterul arhaic al acestui cult. O. Almgren şi H. Höfler au demonstrat simbioza elementelor solare cu elemente de cult funerar (de ex. *La Chasse Fantastique*) şi htonico-agrar (fertilizarea cîmpurilor prin roata solară etc.). Şi a trecut deja destulă vreme de cînd W. Mannhardt, Gaidoz, J. G. Frazer au arătat integrarea complexului solar al „anului" şi a roţii norocului în magia şi mistica agrară a credinţelor europene antice şi a folclorului modern.

Acelaşi complex cultual soare–fecunditate–erou (sau reprezentant al morţilor) reapare, mai mult sau mai puţin intact, şi în alte civilizaţii. În Japonia, de exemplu, în cadrul scenariului ritual al „vizitatorului" (scenariu care înglobează elemente de cult htonico–agrar) are loc în fiecare an vizita unor grupuri de tineri cu faţa vopsită în culori ţipătoare, numiţi „Diavolii Soarelui"; aceşti tineri, care merg din gospodărie în gospodărie pentru a asigura rodnicia pămîntului în cursul anului ce vine, îi reprezintă pe strămoşii (i. e., „morţii") solari (A. Slawik, *Kultische Geheimbünde*, p. 730). În ceremoniile europene, lansarea roţilor aprinse cu ocazia solstiţiilor, ca şi alte obiceiuri analoage, îndeplinesc probabil şi o funcţie magică de restaurare a forţelor solare. Într-adevăr, mai cu seamă în ţările din nord, scurtarea progresivă a zilelor în scurgerea lor spre solstiţiul de iarnă inspiră temerea că soarele ar putea să se stingă. În alte părţi se întîmplă ca această stare de alarmă să se manifeste prin viziuni apocaliptice: căderea sau întunecarea soarelui e luată ca unul din semnele sfîrşitului lumii; adică a încheierii ciclului cosmic (urmată cel mai adesea de o nouă cosmogonie şi de o nouă rasă umană).

---

1 Aşa cum barca rituală a mortului a fost prototipul bărcii profane. Detaliul îşi are importanţa lui; ne face să înţelegem mai bine originea tehnicii umane. Ceea ce s-a numit cucerirea naturii de către om a fost în mai mică măsură consecinţa imediată a descoperirilor empirice, cît fructul diverselor „situaţii" ale omului în Cosmos, situaţii determinate de dialectica hierofaniilor. Metalurgia, agricultura, calendarul etc., toate acestea au început prin a fi consecinţa perceperii de către om a uneia sau alteia din situaţiile sale determinate, în Cosmos. Vom reveni la ele.

Mexicanii asigurau perenitatea Soarelui sacrificîndu-i fără încetare prizonieri, al căror sînge era destinat să reînnoiască energiile secătuite ale astrului. Dar această religie este adînc pătrunsă de o sumbră teroare a catastrofei cosmice periodice. Oricît sînge i s-ar oferi, ziua în care soarele va cădea tot va veni; apocalipsa face parte din însuşi ritmul universului.

Alt ansamblu mitic important este cel al „eroilor solari", familiari îndeosebi păstorilor nomazi, adică raselor din care se vor recruta, de-a lungul istoriei, naţiunilor chemate să „facă istoria". Întîlnim aceşti eroi solari la păstorii africani (la hotentoţi, herrero, masai, de pildă; F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, München, 1924, p. 65); la turco–mongoli (de ex. Eroul Gesser Han), la evrei (Samson) şi, mai cu seamă, la toate naţiunile indo–europene. S-au scris biblioteci întregi despre miturile şi legendele eroilor solari, găsindu-li-se urme pînă şi în cîntecele de leagăn. Această manie solarizantă nu trebuie condamnată în bloc. Fără îndoială că, la un moment dat, toate etniile de care vorbeam au cunoscut înclinarea pentru „eroul solar". Trebuie să ne ferim însă a voi, cu orice preţ, să reducem eroul solar la o epifanie a astrului; structura şi mitul său nu sînt limitate la *manifestarea* pură şi simplă a unor *fenomene* solare (auroră, raze, lumină, asfinţit etc.). Un erou solar prezintă întotdeauna , în plus, şi o zonă „obscură", cea a raporturilor sale cu lumea morţilor, cu iniţierea, fecunditatea etc. Mitul eroilor solari este, deopotrivă, pătruns de elemente ce ţin de mistica suveranului sau a demiurgului. Eroul „salvează" lumea, o reînnoieşte, inaugurează o nouă etapă, care echivalează uneori cu o nouă organizare a Universului; cu alte cuvinte, el continuă să păstreze moştenirea demiurgică a Fiinţei Supreme. O carieră ca aceea a lui Mithra, la origine zeitate celestă, devenită apoi solară şi, într-un tîrziu, *soter*, în calitate de Sol Invictus, se explică în parte prin această funcţiune demiurgică (din taurul omorît de Mithra ies seminţele şi plantele etc.) de organizator al lumii.

Mai sînt şi alte motive care se opun reducerii eroilor solari la epifaniile astrului, aşa cum a practicat-o mitologia „naturalistă". Orice „formă" religioasă este profund „imperialistă" şi asimilează continuu substanţa, atributele şi prestigiile altor „forme" religioase, chiar foarte diferite. Orice „formă" religioasă biruitoare tinde a fi *totul*, a-şi întinde jurisdicţia asupra întregii experienţe religioase. Astfel încît, putem fi siguri, „formele" religioase (zei, eroi, ceremonii, mituri etc.) de origine solară, care au cunoscut o carieră victorioasă, înglobează în structura lor elemente intrinsece, asimilate şi integrate prin însuşi jocul expansiunii lor imperialiste.

Nu avem intenţia să încheiem această morfologie succintă a hierofaniilor solare printr-o vedere de ansamblu. Aceasta ar însemna să reluăm principalele teme asupra cărora am insistat în cursul acestei expuneri: solarizarea Fiinţelor Supreme, raporturile Soarelui cu suveranitatea, iniţierea, elitele, ambivalenţa sa, relaţiile sale cu morţii, fecunditatea etc. Dar merită să subliniem afinitatea teologiei solare cu *elitele*, fie că e vorba de suverani, de iniţiaţi, de eroi sau de filozofi. Spre deosebire de celelalte hierofanii cosmice, hierofaniile solare au tendinţa de a deveni privilegiul unor cercuri închise, al unei minorităţi de „aleşi". Ceea ce are drept efect stimularea şi precipitarea procesului lor de raţionalizare. Asimilat „focului inteligent", soarele sfîrşeşte, cu timpul, în lumea greco-romană, prin a deveni un *principiu cosmic*; din *hierofanie* el se transformă în *idee*, printr-un proces, de altfel, analog celui pe care-l suferă mai mulţi zei uranieni (I-ho, Brahman etc.). Heraclit ştia deja că „soarele este nou în fiecare zi". Pentru Platon, el este imaginea Binelui, aşa cum se manifestă în sfera lucrurilor vizibile (*Rep.* 508, b. c.); pentru orfici el este inteligenţa lumii. Raţionalizarea progresează împreună cu sincretismul. Macrobiu (*Saturnales*, I, cap. XVII–XVIII) reduce la cultul solar întreaga teologie şi identifică în Soare pe Apolo, Liber-Dionysos, Marte, Mercur, Esculap, Hercule, Sarapis, Osiris, Horus, Adonis, Nemesis, Pan, Saturn, Adad şi chiar pe Jupiter. Împăratul Iulian, în tratatul său „Despre Soarele Rege", Proclus, în „Imn Soarelui", fac o valorizare proprie, sincretist-raţionalistă a astrului.

Aceste ultime omagii aduse Soarelui, în amurgul antichităţii, nu sînt total lipsite de semnificaţie; aceste palimpseste mai permit încă să se descifreze, sub noua lor scriitură, vestigiile unor hierofanii autentice, arhaice. Pentru a nu evoca decît unele, condiţia dependentă a soarelui în legătură cu divinitatea, care aminteşte de mitul primitiv al demiurgului solarizat, relaţiile sale cu fecunditatea şi drama vegetală etc... Dar, în general, nu mai avem aici decît o palidă imagine a ceea ce au însemnat odinioară hierofaniile solare, imagine palidă care ne parvine tot mai decolorată de raţionalism. Ultimii sosiţi dintre „aleşi", filozofii, au reuşit astfel să desacralizeze una din cele mai puternice hierofanii cosmice.

BIBLIOGRAFIE

Generalităţi despre cultele solare:

F. Boll, *Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker* (Stuttgart, 1922); A. H. Krappe, *La genèse des mythes* (Paris, 1938),

p. 81 sq.; J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, I (London, 1926), p. 441 sq.; J. Déchelette, *Le culte du soleil aux temps préhistorique* („Revue archéologique", 1909, p. 305 sq.); *id.*, *Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine* (Paris, 1908, sq; II, I, p. 413 sq.).

Despre miturile solare:

P. Ehrenreich, *Die Sonne im Mythos* (Mytologische Bibliothek, VIII, I, Leipzig, 1915–1916); Ake Ohlmarks, *Heimdalls Horn und Odins Auge*, I (Lund, 1937), p. 32 sq.; 257 sq. şi *passim*.

Despre „solarizarea" Fiinţei Supreme:

R. Pettazzoni, *Dio*, I (Roma, 1932), p. 367.

Despre coexistenţa elementelor solare şi vegetale în cultele şi divinităţile mesopotamiene:

Cf. H. Frankfort, *Gods and Myths on Sargonid Seals*, „Irak", vol. I, 1934, p. 2–29; Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943); A. Götze, *Kleinasien* (Leipzig, 1933); despre Shamash, materiale şi bibliografie în G. Furlani, *La religione babilonese-assira* (Bologna, 1928–1929), vol. I, p. 162–169, vol. II, p. 179–183 etc.; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (= *Mana*, II, Paris, 1945), p. 60–67, 86–89; despre Shamash şi arta divinatorie, A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala, 1945), p. 1 sq.

Despre elementele solare în religiile arctice şi nord-asiatice:

T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Yurak-Samoyeden* (Helsinki, 1927); Al. Gahs, *Kopf- Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern* (Festschrift W. Schmidt, Mödling, 1928, p. 231–268).

Despre cultele solare la populaţiile munda:

Cf. E. T. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal* (Calcultta, 1872); J. G. Frazer, *op. cit.*, p. 614 sq.; P. O. Bodding, *Santal Folk Tales*, I–II (Oslo, 1925, 1927); R. Rahmann, *Gottheiten der Primitivistämme im nordöstlichen Vorderindien* („Anthropos", XXXI, 1936, p. 37–96); W. Koppers, *Bhagwan. The supreme deity of the Bhils* („Anthropos", XXXV–VI, 1940–41, p. 265–325).

Despre cultele solare în Oceania:

W. H. R. Rivers, *Sun-cult and Megaliths in Oceania* („American Anthropologist", NS XVII, 1915, p. 431 sq.); *id.*, *The History of Melanesian Society*, I–II (Cambridge, 1914), J. G. Frazer, *The Belief in Immortality*, I–III (London, 1913–1924); R. W. Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*, I–II, (Cambridge, 1933).

Despre „Fiii Soarelui":

W. J. Perry, *The Children of the Sun* (ed. a II-a, London, 1927); A. M. Hocart, *Kingship* (London, 1927).

Despre cultul solar în Egipt:

J. Vandier *La religion égyptienne* (= *Mana*, I, Paris, 1944); p. 36 sq. ; G. A. Wainwright, *The Sky-religion in Egypt* (Cambridge, 1938); H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis* (Berlin, 1940); *id.*, *Der sehende und blinde Gott* (Sitz. d. b. Akad. d. Wissensch., München, 1942); J. Sainte-Fare Garnot, „Rev. Hist. Rel." t. 128, iulie–dec. 1944, p. 116–118; *id.*, *ibid.*, t. 129, ian.–iunie, 1945, p. 128 sq.; despre conflictul Rā-Osiris, E. Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris, 1936).

Despre zeul soarelui la indo-arieni, vezi L. von Schröder, *Arische Religion*, II (Leipzig, 1916), p. 3–461; la mediteraneeni şi la greci, A. B. Cook, *Zeus. A study in ancient Religion*, I (Cambridge, 1914), p. 197 sq.; Umberto Pestalozza, *Pagine di Religione mediteranea*, II (Milano-Messina, 1945), p. 9 sq.; Karl Kerény, *Vater Hêlios* (Eranos Jahrbuch, X, 1943, Zürich, 1944, p. 81–124); A. H. Krappe, *Apollon* („Studi e materiali di storia delle religione", XIX-XX, 1943–46, p. 115–132); urme de cult solar în Iran, G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), p. 138 sq.; despre cultele solare italiene arhaice, cf. C. Koch, *Gestirnverkerung im alten Italien* (1933), p. 50 sq.; F. Altheim, E. Trautmann, *Neue Felsbilden der Val Camonica. Die Sonne in Kult und Mythos* („Wörter und Sachen", XIX, 1938, p. 12–45).

Despre zeii solari în India vedică :

A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, I–III (Paris, 1878–1883), II, p. 160 sq.; 379 sq., III, p. 38 sq. etc.

Despre elementele solare în legenda lui Buddha:

Cf. B. Rowland, *Buddha and the Sun God* („Zalmoxis", I, 1938, p. 69–84); despre implicaţiile metafizice ale miturilor solare, cf. A. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collection, vol. 94, nr. 1, Washington, 1935), *id.*, *The Sun-Kiss* („Journal of the American Oriental Society", vol. 60, p. 46–47) etc.

Despre cultul solar în Imperiul Roman :

Paul Schmidt, *Sol Invictus. Betrachtungen zu spätrömischer Religion und Politik* (Eranos Jahrbuch, X, Zürich, 1944), p. 169–252.

Despre roată ca simbol solar la celţi:

Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil* („Revue Archéologique", 1884–1885); Pierre Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques* (Brugge, 1942), p. 71 sq.

Despre cultele şi simbolurile solare în preistoria nord-europeană şi în folclorul european:

O. Almgren, *Nordische Felszeichnung als religiöse Urkunden* (Frankfurt a. Main, 1934), *passim*, şi spec. p. 343 sq.; O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt a. Main, 1934), p. 112 sq.; R. Forrer, *Les chars cultuels préhistoriques et leurs survivances aux époque historiques* („Préhistoire", I, 1932, p. 19–123); W. Mannhardt, *Wald- und Feld-Kulte* (ed. II-a, Berlin, 1904–1905), I, p. 591 sq.; J. G. Frazer, *Balder le magnifique* (trad. fr., Paris, 1931), I, p. 142 sq.; G. Dumézil, *Loki* (Paris, 1948), p. 225 sq.

Despre sinoecismul htonian-solar la japonezi:

Al. Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen* („Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", IV, Salzburg-Leipzig, 1936, p. 675–764).

Despre valorizările teologice creştine ale simbolismului solar:

Hugo Rahner, *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond* (Eranos Jahrbuch, X, Zürich, 1944, p. 305–404); W. Deonna, *Les crucifix de la vallée de Saas (Valais); Sol et Luna. Histoire d'un thème iconographique* („Revue de l'Histoire des Religions", t. CXXXII, 1946, p. 5–47; t. CXXXIII, 1947–1948, p. 49–102).

CAPITOLUL IV

LUNA ŞI MISTICA LUNARĂ

47. Luna şi Timpul. — Soarele rămîne mereu acelaşi, egal cu sine însuşi, fără nici un fel de „devenire". Luna, dimpotrivă, este un astru care creşte, descreşte şi dispare, un astru a cărui viaţă e supusă legii universale a devenirii, a naşterii şi a morţii. Ca şi omul, luna cunoaşte o „istorie" patetică, decrepitudinea sa, ca şi aceea a omului, sfîrşind prin moarte. Trei nopţi de-a rîndul cerul înstelat rămîne fără lună. Dar această „moarte" este urmată de o renaştere: „luna nouă". Dispariţia lunii în beznă, în „moarte", nu este niciodată definitivă. După un imn babilonian adresat lui Sin, luna e „un fruct care creşte din el însuşi" (G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, vol. I, Bologna, 1929, p. 155). Ea renaşte din propria sa substanţă, în virtutea propriului său destin.

Această veşnică revenire la formele ei iniţiale, această periodicitate nesfîrşită, fac ca luna să fie, prin excelenţă, astrul ritmurilor vieţii. Nu e deci de mirare că ea controlează toate planurile cosmice dominate de legea devenirii ciclice: ape, ploaie, vegetaţie, fertilitate. Fazele lunii au dezvăluit omului timpul concret, distinct de timpul astronomic, care, fără îndoială, nu a fost descoperit decît ulterior. Din epoca glaciară încă, sensul şi virtuţile magice ale fazelor lunii erau definitiv cunoscute. Simbolismul spiralei, al şarpelui, al fulgerului — toate derivînd din intuiţia lunii ca normă a schimbării ritmice şi a fertilităţii — îl întîlnim în culturile regiunii glaciare a Siberiei (Irkutsk, cf. C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, 84 sq., fig. 59, 60). Timpul concret a fost măsurat pretutindeni, fără îndoială, cu ajutorul fazelor lunii. În zilele noastre încă, unele populaţii nomade care trăiesc din vînătoare şi cules (Jäger- und Sammlervölker) nu folosesc decît calendarul lunar. Cea mai veche rădăcină indo—europeană legată de astre este aceea care indică luna (cf. O. Schrader, *Sprachvergl. und Urgeschichte*, ed. 2-a, p. 443 sq.; W. Schultz, *Zeitrechnung*, p. 12 sq.): rădăcina *me*, care dă în sanscrită *māmi*, „eu măsor". Luna este instrumentul de măsură universal. Toată terminologia relativă la lună în limbile indo-europene derivă de la această ră-

dăcină: *mās* (sanscrită), *māh* (avestică), *mah* (prusiană veche), *manu* (lituaniană), *mēna* (gotică), *méne* (greacă), *mensis* (latină). Neamurile germanice măsurau timpul după noapte (Tacit, *Germania*, II). Vestigii ale acestei măsurători arhaice s-au păstrat, de asemenea, în tradiţiile populare europene: anumite sărbători sînt celebrate în timpul nopţii, de pildă, noaptea de Crăciun, de Paşte, de Rusalii, de Sf. Ion etc. (H. Kuhn, în C. Hentze, *op. cit.*, p. 248).

Timpul controlat şi măsurat cu ajutorul fazelor lunii este, cum spuneam, un timp „viu". El se referă întotdeauna la o realitate biocosmică, ploaia sau mareele, semănăturile sau ciclul menstrual. Sub influenţa sau conform ritmului lunar se coordonează o întreagă serie de fenomene din cele mai diferite „planuri cosmice". „Spiritul primitiv", pătrunzînd „virtuţile" lunii, stabileşte raporturi de simpatie sau de echivalenţă între aceste serii de fenomene. Aşa se face că, de exemplu, din timpurile cele mai îndepărtate, în orice caz încă din epoca neolitică, o dată cu descoperirea agriculturii, acelaşi simbolism leagă între ele Luna, Apele, Ploaia, fecunditatea femeilor, a animalelor, vegetaţia, destinul omului după moarte şi ceremoniile de iniţiere. Sintezele mentale făcute posibile prin revelaţia ritmului lunar pun în corespondenţă şi unifică realităţi eterogene; simetriile lor structurale sau analogiile lor de funcţionare n-ar fi putut fi descoperite dacă omul „primitiv" n-ar fi perceput, intuitiv, legea variaţiei periodice a astrului, aşa cum a făcut de foarte timpuriu.

Luna măsoară, dar şi unifică. „Forţele" sau ritmurile sale „reduc la acelaşi numitor" o mulţime de fenomene şi semnificaţii. Întregul Cosmos devine transparent şi supus unor „legi". Lumea încetează de a mai fi un spaţiu infinit, animat de prezenţe eterogene şi autonome; în interiorul acestui spaţiu se disting coordonări şi echivalenţe. Toate acestea, bineînţeles, nu datorită unei analize raţionale a realităţii, ci printr-o intuiţie din ce în ce mai precisă a ansamblului. Dacă există serii întregi de comentarii rituale sau mistice laterale, detaşate de o funcţie bine determinată şi, într-un fel, specializată a lunii (de exemplu fiinţele mitice lunare cu un singur picior sau o singură mînă, prin magia cărora se poate provoca ploaia etc.), nu există nici un simbol, ritual sau mit lunar care să nu implice totalitatea valorilor selenare deja revelate în epoca respectivă. În orice fragment, ansamblul este prezent. Spirala, de pildă, al cărei simbolism lunar era cunoscut încă în epoca glaciară, se referă la fazele lunii, dar cuprinde deopotrivă prestigiile erotice derivate din analogia vulvă—scoică, precum şi prestigii acvatice (lună= scoică) sau ale fertilităţii (du-

blă spirală, coarne etc.). O perlă purtată ca amuletă solidarizează femeia cu virtuţile acvatice (scoica), lunare (scoica, simbol al lunii; creată din razele lunii etc.), erotice, genezice şi embriologice. O plantă medicinală concentrează în ea tripla eficienţă a lunii, a apelor şi a vegetaţiei, chiar dacă în conştiinţa celui care o utilizează nu este explicit prezentă decît una singură din aceste virtuţi. Fiecare din aceste virtuţi sau eficienţe se supune la rîndul său unui număr important de „planuri". Vegetaţia, de exemplu, implică ideile de moarte şi renaştere, de lumină şi întuneric (considerate zone cosmice), de fecunditate şi de belşug etc. Nu există simbol, emblemă sau eficienţă monovalentă sau singularizată. „Totul se ţine", totul se leagă şi constituie un ansamblu de structură cosmică.

48. Solidaritatea epifaniilor lunare. — Un astfel de ansamblu, evident, nu poate fi cuprins de un spirit obişnuit să procedeze prin analiză. Chiar intuiţia de care omul modern este capabil nu poate surprinde toată bogăţia de nuanţe şi corespondenţe pe care o implică orice *realitate* (adică: sacralitate) cosmică în conştiinţa omului arhaic. Pentru acesta, un simbol lunar (o amuletă, un semn iconografic) nu numai că fixează şi concentrează *toate* forţele selenare acţionînd în *toate* planurile cosmice — dar, totodată, prin eficacitatea ritualului, îl plasează pe om în inima acestor forţe, făcînd să-i sporească vitalitatea, să fie mai real, garantîndu-i o soartă mai bună după moarte. Sîntem siliţi să revenim neîncetat asupra caracterului *sintetic* al oricărui act religios arhaic (adică: al oricărui act avînd o semnificaţie), pentru a evita riscul de a înţelege în mod *analitic* şi *cumulativ* funcţiile, virtuţile şi atributele lunii, pe care le vom trece în revistă în paginile ce urmează. Noi despărţim inevitabil în fragmente ceea ce este şi rămîne întotdeauna un întreg. Explicităm cauzal ceea ce a fost perceput intuitiv ca un ansamblu. Folosim termenii „pentru că" sau „ca să", atunci cînd, în conştiinţa omului arhaic, le corespunde formula „în acelaşi mod" (de exemplu, noi spunem: *pentru că* luna controlează apele, plantele îi sînt supuse etc.; cînd de fapt trebuie spus: *în acelaşi mod* plantele şi apele îi sînt supuse etc.).

„Virtuţile" lunii se lasă descoperite nu în urma unor eforturi de analiză, ci prin intuiţie; *ea se revelează* din ce în ce mai integral. Analogiile create în conştiinţa arhaică sînt combinate cu ajutorul simbolurilor; de exemplu, luna apare şi dispare; melcul îşi arată şi îşi ascunde coarnele; ursul dispare şi reapare; ca atare, melcul devine locul teofaniei lunare, ca în vechea religie mexi-

cană în care zeul lunii Tecçiztecatl este reprezentat închis într-o cochilie de melc (cf.G. Wilke, *Die Religion der Indogermanen*, p. 149, fig. 163); el devine, de asemenea, amuletă, etc.; ursul devine strămoşul speciei umane, căci omul, care are o viaţă asemănătoare cu aceea a lunii, n-a putut fi creat decît din însăşi substanţa sau prin magia acestui astru al realităţilor vii etc.

Simbolurile valorizate de lună *sînt,* totodată, luna. Spirala este atît o hierofanie selenară, adică ciclul lumină—întuneric,cît şi un semn prin care omul poate să asimileze virtuţile astrului. La fel, fulgerul este o kratofanie lunară deoarece lucirea sa aminteşte pe cea a lunii şi pentru că vesteşte ploaia, pe care o controlează luna. Toate aceste simboluri, hierofanii, mituri, ritualuri, amulete etc., pe care, cu un termen comod, le putem califica drept lunare, constituie un tot în conştiinţa omului arhaic; ele sînt legate prin corespondenţe, analogii,participări, întocmai ca o „reţea" cosmică, o imensă ţesătură în care totul se ţine şi nimic nu rămîne izolat. Dacă am încerca să rezumăm într-o formulă unică multiplicitatea hierofaniilor lunare, am putea spune că ele revelează viaţa care se repetă ritmic. Toate valorile cosmologice, magice sau religioase ale lunii se explică prin modalitatea ei de *a fi*: prin faptul că este „vie" şi inepuizabilă în propria sa regenerare. În conştiinţa omului arhaic, intuiţia destinului cosmic al lunii a fost echivalentă cu întemeierea unei antropologii. Omul s-a recunoscut în „viaţa" lunii; nu doar pentru că propria sa viaţă avea un sfîrşit, ca aceea a tuturor organismelor, dar mai ales pentru că oferea autenticitate, prin revenirea ei ca „lună nouă", propriei sale năzuinţi de regenerare, speranţelor sale de „renaştere".

Pentru noi este mai puţin important să cercetăm dacă, în nenumăratele credinţe lunare, avem de-a face cu o adorare a astrului propriu-zis,cu o divinitate care sălăşluieşte în lună, sau cu o personificare mitică a lunii etc. Adorarea unui obiect cosmic sau teluric pentru el însuşi nu se întîlneşte niciodată în istoria religiilor. Un obiect sacru, oricare i-ar fi forma şi substanţa, este sacru pentru că revelează *realitatea* ultimă sau pentru că participă la ea. Orice obiect religios „întrupează" întotdeauna ceva: *sacrul* (par. 3 sq.). El îl întrupează prin facultatea sa de a fi— ca, de pildă, cerul, soarele, luna, pămîntul etc. —, sau prin forma sa (adică, prin simbol: de pildă, spirala-melc), sau printr-o hierofanie (un *anumit* loc, o *anumită* piatră etc. devin sacre; un anumit obiect este „sanctificat", „consacrat" printr-un ritual, prin contactul cu alt obiect sau cu o persoană „sacre" etc.

Prin urmare,nici luna nu a fost vreodată adorată *pentru ea însăşi*, ci pentru ceea ce *revela*, ca sacru, adică: pentru forţa con-

centrată în ea, pentru realitatea şi viaţa inepuizabilă pe care o manifestă. Sacralitatea lunară era cunoscută, fie de-o manieră imediată în hierofania selenară, fie în „formele" create de această hierofanie în decursul mileniilor, adică în reprezentările cărora ea le-a dat naştere: personificări, simboluri sau mituri. Diferenţele dintre aceste „forme" nu privesc capitolul de faţă. Aici urmărim, înainte de toate, descifrarea hierofaniei lunare şi tot ceea ce implică ea. Tot astfel, nu avem nevoie să insistăm exclusiv asupra documentelor în chip evident „sacre", precum divinităţile lunare, ritualurile şi miturile ce le sînt consacrate etc. Repetăm, pentru conştiinţa omului arhaic, tot ceea ce avea o semnificaţie şi se referea la *realitatea* absolută avea o valoare sacră. Simbolismul perlei sau al fulgerului ne revelează caracterul religios al lunii cu aceeaşi exactitate ca şi studiul unei divinităţi lunare, precum zeul babilonian Sin, sau al unei divinităţi selenare ca Hecate.

49. Luna şi Apele. — Şi pentru că sînt supuse ritmurilor (ploaie, maree), şi pentru că sînt germinative, apele sînt comandate de lună. „Luna este în ape" (*Ṛg Veda*, I, 105, 1) şi „din lună vine ploaia" (*Aitareya Brāhmaṇa*, VIII, 28, 15) sînt două laitmotive ale speculaţiei indiene. Numele *Apāṃnapāt*, „fiul apei", aparţinea la început unui spirit al vegetaţiei, dar mai tîrziu el a fost aplicat atît lunii cît şi nectarului lunar, *soma*. Ardvisūra Anāhitā, zeiţă iraniană a Apelor, era şi o zeiţă lunară. Sin, zeu babilonian al lunii, controla şi apele. Un imn îi evocă bogata epifanie: „Cînd tu pluteşti pe ape asemenea unei bărci... limpedele fluviu Eufrat se satură de apă..." (*Cuneiform Texts*, 15–17; 16 d.). Un text din „Langdom Epic" vorbeşte despre locul „de unde curg apele din matricea lor, din rezervorul lunii" (cit. W. F. Albright, *Some Cruces of the Langdom Epic*, p. 68).

Toate divinităţile lunare păstrează, mai mult sau mai puţin perceptibil, atribute sau funcţii acvatice. La unele populaţii amerindiene, luna sau divinitatea lunară este totodată divinitatea apelor. Astfel, în Mexic, la irokezi etc. Un trib din centrul Braziliei numeşte „Mamă a Apelor" pe fata zeului lunii (R. Briffault,*The Mothers*, II, 632 sq.). În legătură cu credinţele vechilor mexicani relative la lună, Hieronymo de Chaves (1576) spune că, după ei, „luna face să crească şi să se înmulţească toate lucrurile ..." şi că „tot ce este umed, îi e supus" (E.Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, IV, p. 129). Legătura dintre lună şi maree, observată de greci şi de celţi, este de asemenea cunoscută de tribul maori din Noua Zeelandă (A. H. Krappe *Genèse des mythes*, p. 110) şi de eschi-

moşi (divinităţile lunare comandă mareele; W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 496).

Încă din timpuri străvechi s-a observat că plouă la schimbările de lună. O serie de personaje mitice, aparţinînd unor culturi atît de diverse precum culturile boşimană, mexicană, australiană, samoieză şi chineză (C. Hentze, *Mythes et symboles*, p. 152 sq.), se caracterizează prin puterea lor de a provoca ploaia şi prin faptul că au un singur picior sau o singură mînă. C. Hentze a stabilit cu prisosinţă structura lor lunară. Pe de altă parte, în iconografia lor abundă simbolurile selenare, şi atît miturile cît şi riturile au un caracter lunar. Dacă apele şi ploaia sînt comandate de lună şi se răspîndesc, cel mai adesea, potrivit normelor — adică, urmînd ritmul lunar —, catastrofele acvatice, dimpotrivă, dezvăluie celălalt aspect al lunii, de agent de distrugere periodică a „formelor" epuizate şi, am putea spune, de regenerare pe plan cosmic.

Potopul corespunde celor trei zile de întuneric, de „moarte" a lunii. Este un cataclism, dar niciodată definitiv, deoarece se desfăşoară sub semnul Lunii şi al Apelor, adică sub semnul germinaţiei şi al regenerării. Un potop nu distruge decît pentru că „formele" sînt uzate şi sleite, şi este urmat întotdeauna de o nouă omenire şi de o nouă istorie (par. 72). Miturile diluviene, în marea lor majoritate, revelează cum a supravieţuit un singur individ din care coboară noua umanitate. Uneori, acest supravieţuitor — bărbat sau femeie — se cuplează cu un animal lunar, care devine astfel strămoşul mitic al clanului. Aşa de pildă, o legendă a tribului dayak povesteşte cum o femeie a fost singura supravieţuitoare a unui potop provocat de uciderea unui enorm şarpe boa, „animal lunar", şi a dat naştere unei noi umanităţi prin împerecherea ei cu un cîine (mai exact, cu un băţ de făcut focul, descoperit lîngă un cîine; C. Hentze p. 24).

Din numărul mare de variante ale mitului diluvian nu vom reţine decît o versiune australiană (tribul kurnai). Într-o zi, toate apele au fost înghiţite de o broască monstruoasă, Dak. În zadar animalele însetate se căzniră, încercînd s-o facă să rîdă. Numai cînd ţiparul (sau şarpele) începu să se încolăcească şi să se răsucească izbucni Dak în rîs, iar apele, revărsîndu-se, provocară potopul (A. Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, p. 84–85). Broasca este un animal lunar, căci numeroase legende pomenesc de broasca ce se vede în lună (R. Briffault, *The Mothers*, II, p 634–635); totodată, ea este prezentă în nenumăratele rituri ce tind să provoace ploaia (*ibid.*, A. H. Krappe, *Genèse*, p. 321, n. 2). Părintele W. Schmidt explică mitul australian prin faptul că luna

nouă opreşte cursul apelor (Dak care se umflă; *Ursprung*, II, p. 394–395).În sfîrşit, J. Winthuis (*Das Zweigeschlechterwesen*, Leipzig, 1928, p. 179–181), combătînd interpretarea lui W. Schmidt, distinge un sens erotic în acest mit al broaştei Dak; ceea ce, de altfel, nu infirmă cu nimic caracterul său lunar, nici funcţia antropogonică a potopului (care „creează" o umanitate nouă, regenerată).

Tot în Australia întîlnim o altă variantă a catastrofei acvatice provocate de lună. Aceasta, cerînd într-o zi unui om piei de opossum pentru a se înveli, căci era noapte şi frig, se văzu refuzată; pentru a se răzbuna, făcu să cadă o ploaie torenţială care înecă întreaga regiune (A. Van Gennep, *op. cit.*, p. 46). Mexicanii, la rîndul lor, cred că luna, sub înfăţişarea unei femei tinere şi frumoase, a provocat cataclismul (R. Briffault, II, p. 573). Un lucru însă merită să fie reţinut din toate aceste catastrofe iscate de lună (în general, în urma unei jigniri aduse astrului sau a ignorării vreunei interdicţii rituale etc., adică în urma unui „păcat" care trădează decăderea spirituală a umanităţii, abandonarea normelor, separarea ei de ritmurile cosmice): este mitul regenerării, al apariţiei unui „om nou". Vom vedea că acest mit intră perfect în cadrul funcţiunilor soteriologice ale Apelor şi Lunii.

50. Luna şi vegetaţia. — Relaţiile dintre lună, ploaie şi vegetaţie fuseseră deja observate înainte de descoperirea agriculturii. Din acelaşi izvor de fertilitate universală derivă şi lumea plantelor, supusă aceleiaşi periodicităţi controlate de ritmurile lunare. Prin căldura ei cresc plantele, spune un text iranian (*Yasht*, VII, 4). Unele triburi braziliene o numesc „Mama Ierburilor" (R. Briffault, II, p. 629), iar în numeroase ţinuturi (Polinezia, Moluce, Melanezia, China, Suedia etc.) se crede că ierburile cresc în lună (*ibid.*, p. 628–630). Ţăranii francezi seamănă, şi în zilele noastre, cînd apare luna nouă; însă taie pomii şi culeg legumele cînd luna este în descreştere (A. H. Krappe, p. 100), fără îndoială spre a nu acţiona în contratimp cu ritmul cosmic, rupînd un organism viu în timp ce forţele lui sînt încă în creştere.

Legătura organică dintre lună şi vegetaţie este atît de puternică încît un foarte mare număr de zei ai fertilităţii sînt totodată divinităţi lunare; de pildă, egipteana Hathor, Ishtar, iraniana Anaitis etc. În aproape toţi zeii vegetaţiei şi ai fecundităţii supravieţuiesc — chiar atunci cînd „forma" lor divină a devenit complet autonomă — atribute sau eficienţe lunare. Sin este în acelaşi timp creator al ierburilor; Dionysos este totodată zeu lunar şi zeu al vegetaţiei; Osiris cumulează toate atributele: cele ale lunii, ale

apelor, ale vegetaţiei şi ale agriculturii. Ansamblul lună-apă-vegetaţie apare evident mai ales în caracterul sacru al unor băuturi de origine divină, ca *soma* indiană şi *haoma* iraniană; acestea din urmă au fost de altfel personificate ca divinităţi autonome, însă infinit mai puţin importante decît principalii zei ai panteonului indo-iranian. Totuşi, în licoarea divină care acordă nemurire celor ce-o sorb, putem identifica sacrul concentrat în lună, ape şi vegetaţie. Este prin excelenţă „substanţă divină" pentru că preschimbă „viaţa" în „realitate absolută", adică în nemurire. *Amṛta*, ambrozia, *soma, haoma*, etc. au prototipul lor ceresc rezervat zeilor şi eroilor, dar sînt deopotrivă conţinute în băuturi terestre, în *soma* pe care o beau indienii timpurilor vedice, în vinul orgiilor dionisiace etc. În plus, aceste băuturi „concrete" îşi datorează eficacitatea prototipului ceresc corespondent. Beţia sacră permite participarea, deşi fulgurantă şi imperfectă, la modalitatea divină; adică realizează paradoxul de a te face *să fii cu adevărat* şi, totodată, de *a trăi*; paradoxul de a poseda o *existenţă plenară* şi, în acelaşi timp, de *a deveni*, a fi *forţă* şi *echilibru*. Destinul metafizic al lunii este de *a trăi*, rămînînd totodată *nemuritoare*, de a cunoaşte moartea ca pe o odihnă şi o regenerare, niciodată ca pe un sfîrşit. Cu acest destin încearcă omul să se solidarizeze prin toate riturile, simbolurile şi miturile. Rituri, simboluri, mituri în care, aşa cum am văzut, coexistă sacralităţile lunii, ale apelor şi vegetaţiei, fie că acestea din urmă îşi derivă propria sacralitate de la lună, fie că alcătuiesc hierofanii autonome. Oricum, întîlnim întotdeauna *o realitate ultimă*, izvor de forţă şi de viaţă de unde au ieşit, direct sau prin îngăduinţă, toate formele vii.

Corespondenţele şi identificările descoperite între diferitele planuri cosmice supuse ritmului lunar — ploaie, vegetaţie, fecunditate animală şi lunară, spirite ale morţilor — sînt prezente pînă şi într-o religie atît de arhaică cum este aceea a pigmeilor. La pigmeii din Africa, sărbătoarea lunii noi are loc puţin înainte de anotimpul ploilor. Luna, pe care ei o numesc Pe, este considerată „principiu de generare şi mamă a fecundităţii" (H. Trilles, *Les pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1933, p. 112). Sărbătoarea lunii noi este exclusiv rezervată femeilor, după cum cea a soarelui este celebrată exclusiv de bărbaţi (*ibid.*, p. 113). Prin faptul că luna este în acelaşi timp „mamă şi refugiu al fantomelor", femeile se ung cu argilă şi sucuri vegetale pentru a o glorifica, devenind albe ca spectrele şi ca lumina lunară. Ritualul constă în prepararea unei băuturi alcoolice din banane fermentate, pe care o beau femeile istovite de dans, precum şi din dansuri şi rugi adresate lunii. Bărbaţii nu dansează şi nici nu acompaniază ritualul cu

tam-tamuri. Se cere lunii, „Mamă a lucrurilor vii", să îndepărteze duhurile morţilor şi să acorde fecunditate, dînd tribului numeroşi copii, peşte, vînat şi fructe (Trilles, p. 115 sq.).

51. Luna şi Fertilitatea. — Fertilitatea animalelor, întocmai ca aceea a plantelor, este şi ea supusă lunii. Relaţia dintre fecunditate şi lună devine uneori mai complicată prin apariţia de noi „forme religioase", ca Mama-Glia, divinităţile agrare etc. Totuşi, un atribut lunar rămîne întotdeauna transparent, oricare ar fi numărul de sinteze religioase care au colaborat la constituirea acestor „forme" noi: este prestigiul fertilităţii, al creaţiei periodice, al vieţii inepuizabile. Coarnele bovideelor, de pildă, care caracterizează marile divinităţi ale fecundităţii, sînt o emblemă a lui Magna Mater divină. Oriunde apar, în culturile neolitice, fie în iconografie, fie pe idoli cu forme bovidee, ele marchează prezenţa Marii Zeiţe a fertilităţii (O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, p. 148, 448.). Or, cornul nu este altceva decît imaginea lunii noi: „Cu siguranţă cornul de bovideu a devenit simbol lunar pentru că el aminteşte de semilună; e de la sine înţeles că perechea de coarne trebuie să reprezinte două semilune, adică evoluţia astrală totală " (C. Hentze, *Mythes et symboles* p. 96). Pe de altă parte, coexistenţa simbolurilor lunare cu cele ale fertilităţii este frecventă în iconografia culturilor chineze preistorice de la Kansu şi Yangshao, unde coarne stilizate sînt încadrate într-un ansamblu de „fulgere" (ploaie-lună) şi de romburi (simbol feminin; cf. C. Hentze, fig. 74–82).

Anumite animale devin simboluri sau „prezenţe" ale lunii pentru că forma sau felul lor de-a fi evocă destinul lunii. Astfel, melcul, care apare şi dispare în cochilia lui; ursul, care nu e de văzut în toiul iernii şi care reapare primăvara; broasca, pentru că se umflă, se afundă şi reapare la suprafaţa apei; cîinele, pentru că e zărit în lună sau pentru că este strămoşul mitic al tribului; şarpele, pentru că apare şi dispare, pentru că are atîtea inele cîte zile are luna (legendă păstrată şi de tradiţia greacă: Aristotel, *Hist. animal*, II, 12; Pliniu, *Hist.Nat.*, XI, 82) sau pentru că este „soţul tuturor femeilor", pentru că năpîrleşte (adică se regenerează periodic, este „nemuritor") etc. Simbolsimul şarpelui este de o polivalenţă tulburătoare, dar toate simbolurile converg către o aceeaşi idee centrală: este nemuritor pentru că se regenerează, deci este o „forţă" a lunii şi, ca atare, el distribuie fecunditate, ştiinţă (profeţie) şi chiar nemurire. Nenumărate mituri evocă funestul episod în care şarpele a răpit nemurirea acordată omului de divinitate (J. G. Frazer, *The Folklore in the Old Testament*,

vol. I, p. 66 sq.). Dar acestea sînt variante tardive ale unui mit arhaic în care şarpele (sau un monstru marin) păzeşte izvorul sacru şi acela al nemuririi (Arbore al Vieţii, Fîntînă a Tinereţii, Mere de aur).

Nu putem aminti aici decît cîteva mituri şi simboluri relative la şarpe şi numai pe acelea care pun în lumină caracterul său de animal lunar. În primul rînd, legăturile lui cu femeile şi fecunditatea: luna este izvorul oricărei fertilităţi şi, în acelaşi timp, ea comandă ciclul menstrual. Personificată, ea devine „stăpînul femeilor". Numeroase popoare credeau — şi unele cred încă şi astăzi — că luna, sub aparenţa unui bărbat sau sub forma unui şarpe, se împerechează cu femeile lor. De aceea, la eschimoşi, de pildă, tinerele fete nu privesc luna, de teamă să nu rămînă însărcinate (R. Briffault, II, p. 585). Australienii cred că luna, coborîtă pe pămînt sub forma unui Don Juan, părăseşte femeile după ce au rămas gravide (A. Van Gennep, *Mythes*, p. 101–102). Acest mit este încă popular în India (A. H. Krappe, *Genèse*, p. 106).

Şarpele, fiind o epifanie a lunii, îndeplineşte aceeaşi funcţie. În Abruzzi, chiar în zilele noastre, se povesteşte că şarpele se împerechează cu toate femeile. (G. Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, p. 237). Grecii şi romanii împărtăşeau aceeaşi credinţă. Olimpia, mama lui Alexandru cel Mare, se juca cu şerpii (Plutarh, *Vita Alex*, II). Faimosul Aratus din Sicyon era un fiu al lui Esculap pe care, după spusele lui Pausanias (II, 10, 3), mama sa îl concepuse cu un şarpe. Suetoniu (*Divus Augustus*, 94) şi Dio Cassius (55, 1) povestesc că mama lui Augustus l-a conceput din îmbrăţişarea cu un şarpe, în templul lui Apollo. O legendă asemănătoare circula cu privire la Scipio cel Bătrîn. În Germania, Franţa, Portugalia şi alte locuri, femeile se tem ca un şarpe să nu le intre în gură în timpul somnului şi astfel să rămînă gravide, mai ales în timpul ciclului (R. Briffault, II, p. 664). În India, femeile care-şi doresc un copil adoră o cobră. În tot Orientul se crede că femeile au primul lor contact sexual cu un şarpe, la pubertate sau în perioada menstruaţiei (*ibid*, p. 665). Tribul indian komati (provincia Misore) implora fecunditatea femeilor prin mijlocirea unor şerpi de piatră (J. G. Frazer, *Adonis*, p. 81–82). Elian (*Nat. Animal* VI, 17) ne asigură că, după credinţa evreilor, şerpii se împerecheau cu fete tinere; regăsim aceeaşi credinţă şi în Japonia (R. Briffault, p. 665). O tradiţie persană menţionează că, după ce prima femeie a fost sedusă de un şarpe, ea a avut imediat menstruaţie (O. Dähnhardt, *Natursagen*, I, p. 211, 261). În cercurile rabinice se spune că menstruaţia se datoreşte rapor-

turilor Evei cu şarpele în Paradis (J. A. Eisenmenger, *Entdecktes Judentum*, I, p. 832 sq.; R. Briffault II, p. 666). În Abisinia se crede că o fată, înainte de căsătorie, riscă să fie răpită de şerpi. O poveste algeriană istoriseşte cum un şarpe, scăpat de sub supraveghere, a deflorat toate fetele tinere dintr-o casă. Se întîlnesc tradiţii similare la hotentoţii mandi din Africa Orientală, în Sierra Leone etc. (R. Briffault, *ibid.*).

Ciclul menstrual a contribuit, fără îndoială, la popularizarea credinţei că luna este primul soţ al femeilor. Papuaşii consideră menstruaţia ca o dovadă a legăturilor pe care femeile şi fetele le au cu luna, însă, în acelaşI timp, ei reprezintă în iconografia lor (sculpturi pe lemn) reptile ieşind din părţile genitale ale femeilor (Ploss şi Bartels, *Das Weib*, I, p. 442 sq.), ceea ce confirmă consubstanţialitatea lună-şarpe. La populaţia chiriguanos, după fumigaţiile şi purificările ce urmează primei menstruaţii, femeile colibei urmăresc peste tot şerpii pe care îi consideră responsabili ai răului (R. Briffault, II, p. 668). La un mare număr de populaţii, şarpele este considerat cauza ciclului menstrual. Aspectul său falic — E. Crawley (*The Mystic Rose*, ed. Besterman, I, p. 23 sq.; II, p. 17, 133) a fost unul dintre primii care l-au pus în lumină — nu exclude consubstanţialitatea lună-şarpe ci, dimpotrivă, o confirmă. Un mare număr de documente iconografice aparţinînd atît civilizaţiilor neolitice asiatice (de pildă, idolul culturii Panchan, în Kansu; C. Hentze, *Objets rituels*, fig. 4–7; sau, încă, aurul sculptat de la Nganyang, *ibid*, fig.8; etc.), cît şi civilizaţiilor amerindiene (de pildă discurile de bronz de la Calchaqui, C. Hentze, *Mythes*, fig., 136) prezintă dublul simbolism al şarpelui decorat cu „romburi" (emblema vulvei; cf. C. Hentze, *Mythes*, p. 140 sq.; *Objets rituels*, p. 27 sq.). Acest ansamblu are fără îndoială un sens erotic, totuşi, coexistenţa şarpelui (falus) şi a romburilor exprimă o idee de dualism şi de reintegrare, care este prin excelenţă lunară, căci regăsim acelaşi motiv în iconografia lunară a „ploii", a „luminii şi întunericului" etc. (C. Hentze, *Objets*, 29 sq.).

52. Luna, Femeia şi Şarpele. — Luna poate avea şi o personificare masculină şi ofidiană, dar aceste personificări (care adesea s-au detaşat din ansamblul iniţial pentru a urma o carieră autonomă în mit şi legendă) se datoresc, în ultimă instanţă, conceperii lunii ca izvor al realităţilor vii şi ca fundament al fertilităţii şi regenerării periodice. Şarpele este considerat ca aducînd copiii; în Guatemala, de pildă (Nathan Miller, *The Child in Primitive Society*, London, 1928, p. 16), la populaţia urabunna din Australia centrală (strămoşii sînt doi şerpi care cutreieră pămîntul şi

care, la fiecare din popasurile lor, abandonează nişte *maiaurli*, „spirite ale copiilor"), la togo din Africa (un şarpe uriaş, aflat într-un eleşteu de lîngă oraşul Klewe, preia copiii din mîinile zeului suprem Namu şi îi aduce în oraş înainte de naşterea lor; Ploss, I, p. 586). În India, şerpii erau consideraţi, încă din epoca budismului (cf. scrierilor Jātakas) ca distribuitori ai fertilităţii universale (ape, comori, cf. par. 71). Un anumit număr de picturi din Nagpur (J. H. Rivett-Carnac, *Rough Notes on the Snakesymbol in India*) reprezintă împerecheri de femei şi cobre. În India modernă, o mulţime de credinţe pun în lumină caracterul binefăcător şi fertilizant al şerpilor: ei împiedică sterilitatea femeilor şi le asigură o descendenţă numeroasă (Abbé Dubois, *Hindu Manners*, ed. a 2-a, 1899, p. 648; W. Crooke, *Religion and Folklore*, II, p. 133; J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore*, p. 19).

Relaţiile dintre femeie şi şarpe sînt multiforme, însă ele nu pot fi în nici un caz explicate global printr-un simbolism erotic simplist. Şarpele are semnificaţii multiple şi printre cele mai importante se cuvine să considerăm „regenerarea" sa. Şarpele e un animal care se „transformă ". H. Gressmann (*Mythische Reste in der Paradieserzählung*, „Archiv f.Relig." X, p. 345–367) a recunoscut în Eva o zeiţă feniciană arhaică a lumii subterane, personificată de şarpe (spec. p. 359 sq.). Se cunosc divinităţi mediteraneene reprezentate ţinînd un şarpe în mînă (Artemis arcadiană, Hecate, Persefona, etc.). sau cu părul format din şerpi (Gorgona, Eriniile etc.). După unele superstiţii din Europa Centrală, dacă se îngroapă părul smuls de la o femeie ce se află sub influenţa lunii (adică în perioada ciclului menstrual), el se transformă în şerpi (Ploss, I, p. 447 sq.).

O legendă bretonă ne asigură că părul vrăjitoarelor se transformă în şerpi (R. Briffault, II, p. 662). O femeie oarecare nu are, aşadar, această putere, ci numai aceea care stă sub influenţa lunii, care participă de asemenea la magia „transformării". Un mare număr de documente etnografice confirmă că, adesea, vrăjitoria este o investitură lunară (directă sau transmisă prin mijlocirea şerpilor). La chinezi, de pildă, şarpele este la originea oricărei puteri magice, iar termenii ebraici şi arabi desemnînd magia sînt derivaţi de la cei desemnînd şerpii (Th.Nöldeke, *Die Schlange nach arabischem Volksglauben*, „ Zeit.f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft", I, p. 413; R. Briffault, II, p. 663). Prin faptul că este lunar, adică „etern", şi trăieşte sub pămînt, încarnînd (printre atîtea altele!) spiritele morţilor, şarpele cunoaşte toate secretele, este izvorul înţelepciunii, întrevede viitorul (*ibid*, p. 663–664). Tot astfel, cine mănîncă din carnea şarpe-

lui dobîndeşte cunoaşterea limbajului animalelor şi, în special, al păsărilor (simbol ce ar putea avea şi un sens metafizic: de acces la realităţile transcendente), şi această credinţă se regăseşte la foarte multe popoare (cf. N.M. Penzer, *Ocean of Story*, London, 1923, vol.II, nota 108; J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I. p. 146,; Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, I, p. 315) şi s-a păstrat în tradiţia erudită (Philostratos *Vita Apol.Tyana*, I, 20; cf. L.Thorndike, *A History of Magic*, I, p. 261).

Acelaşi simbolism central de fecunditate şi de regenerare supuse lunii şi distribuite de astru însuşi sau prin forme consubstanţiale (Magna Mater, Terra Mater) explică prezenţa şarpelui în iconografia sau riturile Marilor Zeiţe ale fertilităţii universale. Ca atribut al Marii Zeiţe, şarpele îşi păstrează caracterul lunar (de regenerare ciclică) unit cu caracterul teluric. La un moment dat, luna este identificată cu Pămîntul, el însuşi considerat ca matrice a tuturor formelor vii (par. 86). Unele populaţii cred chiar că Luna şi Pămîntul sînt constituite din aceeaşi substanţă (R. Briffault III, p. 60 sq.; A. H. Krappe, *Genèse*, p. 101 sq.). Marile Zeiţe participă atît la caracterul sacru al lunii, cît şi la cel al solului. Şi, prin faptul că aceste zeiţe sînt totodată divinităţi funerare (morţii se duc sub pămînt sau în lună spre a se regenera şi a reapărea sub o formă nouă), şarpele devine animalul funerar prin excelenţă, încarnînd sufletele morţilor, strămoşul etc. Tot prin acelaşi simbolism de regenerare se explică prezenţa şarpelui în ceremoniile de iniţiere.

53. Simbolismul lunar. — Ceea ce reiese destul de clar din acest polisimbolism al şarpelui este destinul său lunar, adică puterea lui de fecundare, de regenerare, de nemurire prin metamorfoză. Bineînţeles, dacă am trece în revistă cîteva din atributele sau funcţiile lui, am putea lăsa să se creadă că aceste corespondenţe şi valori s-au produs derivînd unele din altele prin analiză. Studiul metodic al unui ansamblu religios oarecare, descompus în elementele sale morfologice, riscă astfel să-l pulverizeze. În realitate, toate valorile coexistă într-un simbol, chiar dacă, în aparenţă, numai unele dintre ele funcţionează. Privită prin prisma experienţelor religioase, lumea se revelează ca o totalitate. Intuirea Lunii ca normă a ritmurilor şi izvor de energie, de viaţă şi de regenerescenţă a ţesut o adevărată reţea între toate planurile cosmice, creînd simetrii, analogii şi participări între fenomene de o infinită varietate. Nu e întotdeauna uşor să găseşti centrul unei asemenea „reţele"; apar uneori în ea nuclee secundare, care ar putea lăsa să se creadă că ele sînt cele mai importante, dacă nu

chiar cele mai vechi. Aşa de pildă, simbolismul erotic al şarpelui a „ţesut", la rîndul său, numeroase echivalenţe şi corespondenţe care împing în umbră, cel puţin în unele cazuri, valenţele lui lunare. Într-adevăr, asistăm la o serie de intersecţii şi corespondenţe ce-şi răspund unele altora, referindu-se uneori la „centrul" din care derivă toate, dar alteori articulîndu-se în sisteme adiacente.

Astfel, întîlnim ansamblul Lună-Ploaie-Fertilitate-Femeie-Şarpe-Moarte-Regenerare periodică, dar, uneori, avem de-a face numai cu ansamblurile parţiale Şarpe-femeie-fecunditate, sau Şarpe-ploaie-fecunditate, sau, încă, Femeie-şarpe-magie etc. O întreagă mitologie se constituie în jurul acestor „centre" secundare, împingînd în umbră, pentru cel neavertizat, ansamblul original, care se găseşte totuşi implicat pînă şi în cel mai minuscul fragment. De pildă, în binomul şarpe-apă sau ploaie, supunerea acestor două realităţi Lunii nu este întotdeauna evidentă. Nenumărate legende şi mituri ne prezintă Şerpi sau Dragoni controlînd norii, locuind în bălţi şi alimentînd lumea cu apă. Legătura şerpilor cu izvoarele şi cursurile de apă s-a păstrat chiar în credinţele populare europene (cf., de pildă, P. Sébillot, *Le folklore de France*, II, p. 206, 339 sq.). În iconografia culturilor amerindiene binomul şarpe-apă este extrem de frecvent, de pildă, emblema lui Tlaloc, zeul mexican al ploii, este constituită din încolăcirea a doi şerpi (E. Seler, *Codex Borgia*, I, p. 109, fig. 299); tot în *Codex Borgia*, p. 9, un şarpe rănit de o săgeată arată căderea ploii (L Wiener, *Mayan and Mexican origins*, Cambridge 1926, pl. XIV, fig. 35); în *Codex Dresden* apa apare într-un vas „ofidoform" (L Wiener, fig. 112 c); în *Codex Tro-Cortesianus*, p. 63, apa curge dintr-un vas în formă de şarpe (*ibid*, fig. 123) etc.

Aşa cum o dovedesc cercetările lui C. Hentze (*Objets*, p. 32 sq.), acest simbolism îşi găseşte justificarea în faptul că luna e distribuitoarea ploilor. Uneori, ansamblul Lună—şarpe—ploaie s-a păstrat chiar şi în ritual: în India, de pildă, ritul anual al venerării şarpelui (sarpabali), aşa cum este el expus în *Gṛihyas ūtras*, durează patru luni; începe cu luna plină Sharāvaṇa (prima lună a anotimpului ploios) şi sfîrşeşte cu luna plină Mārgaśirṣa (prima lună de iarnă); cf. J. Ph. Vogel *Indian Serpent Lore*, p. 11). În *sarpabali*, coexistă astfel cele trei elemente ale ansamblului originar. „Coexistenţă" este, de altfel, un fel de a vorbi; în fapt, avem de-a face cu o *triplă repetiţie*, cu o „concentraţie" a lunii, căci apele, ca şi şerpii, nu numai că participă la ritmurile lunare, dar sînt şi consubstanţiale lunii. Ca orice obiect sacru şi ca orice

simbol, Apele şi Şerpii realizează paradoxul de a fi totodată *ei înşişi* şi *altceva*; în cazul de faţă, de a fi luna.

54. Luna şi Moartea. — Luna este primul mort (mai demult americanistul E.Seler a scris: „der Mond ist der erste Gestorbene"). Trei nopţi de-a rîndul cerul rămîne întunecat; dar, aşa cum luna renaşte în seara a patra, tot astfel şi morţii vor dobîndi o nouă modalitate de existenţă. Moartea, aşa cum vom vedea mai departe, nu este o extincţie, ci o modificare — provizorie cel mai adesea — a nivelului existenţei. Mortul participă la un alt gen de „viaţă". Iar, datorită faptului că această „viaţă în moarte" este validată şi valorizată prin „istoria" Lunii şi — avînd în vedere corespondenţa Pămînt—Lună, popularizată o dată cu descoperirea agriculturii — prin aceea a Pămîntului, defuncţii trec în lună sau revin sub pămînt spre a se regenera şi a asimila forţele necesare unei noi existenţe.

De aceea numeroase divinităţi lunare sînt totodată htoniene şi funerare (Mēn, Persefona, probabil Hermes etc.; A. H. Krappe, *Genèse*, p. 116). De asemenea, numeroase credinţe indică luna ca ţară a morţilor. Uneori, dreptul la odihnă *post mortem* în lună este rezervat conducătorilor politici sau religioşi; această credinţă o împărtăşesc, de pildă, cei din tribul Guaycuru, precum şi polinezienii din Tokelau etc. (E. Tylor, *Primitive Culture*, II, p. 70; A. H. Krappe, p. 117). Ne aflăm în faţa unei concepţii aristocratice, eroice, care nu acordă nemurirea decît privilegiaţilor (suverani) sau iniţiaţilor („magicieni") şi pe care o regăsim şi în alte cicluri culturale.

Această călătorie în lună după moarte s-a păstrat şi în culturile evoluate (India, Grecia, Iran), dobîndind însă o nouă valoare. La indieni ea este „drumul Mānilor" (*pitṛyāna*) şi sufletele se odihnesc în lună în aşteptarea unei reîncarnări, spre deosebire de calea soarelui sau „drumul zeilor" (*devayāna*) pe care-l urmează iniţiaţii, adică cei care sînt eliberaţi de iluziile ignoranţei (cf. *Bṛhad-Āraṇyaka Up.* , VI, 2, 16; *Chāndogya Up.*, V, 10, 1; etc.). În tradiţia iraniană, sufletele morţilor, după ce treceau puntea Cinvat, se îndreptau spre stele şi, dacă erau virtuoase, ajungeau în lună, apoi în soare, iar cele mai virtuoase pătrundeau pînă în *garotman*, lumina infinită a lui Ahura-Mazdā (*Dadistan-i-Dinik*, 34; West, *Pahlavi-Texts*, II, 76). Aceeaşi credinţă s-a păstrat în gnoza manicheeană (cf. texte din F. Cumont, *Le symbolisme funéraire*, p. 179, n.3) şi era cunoscută în Orient. Pitagoreismul dă un nou avînt teologiei astrale, popularizînd noţiunea de empireu uranian: în lună se aflau Cîmpiile Elizee, unde se odihneau eroii şi Cezarii (ref. în F. Cumont, p. 184, n.4). „Insulele preafericiţilor" şi întreaga geografie mitică a morţii au fost proiectate pe planuri

celeste: lună, soare, cale lactee. Evident, avem de-a face cu formule şi culte saturate de speculaţii astronomice şi de gnoză eshatologică. Dar nu este greu de identificat, în asemenea formule tardive, motivele tradiţionale: luna ţară a morţilor, luna receptacol regenerator al sufletelor.

Spaţiul lunar nu era decît o etapă în cursul unei ascensiuni care presupunea şi alte etape (soare, cale lactee, „cerc suprem"). Sufletul se odihnea în lună, dar, ca şi în tradiţia Upanişadelor, el aştepta acolo o nouă încarnare, o întoarcere în circuitul biocosmic. De aceea luna prezidează la formarea organismelor, dar şi la descompunerea lor; *omnia animantium corpora et concepta procreat et generata dissolvit** (Firmicus Maternus, *De Errore*, IV, I, 1). Destinul său este de a „resorbi" formele şi de a le recrea. Numai ceea ce se află dincolo de lună „transcende" devenirea: *supra lunam sunt aeterna omnia*** (Cicero, *De Republica*, VI, 17, 17). De aceea, după Plutarh (*De facie in orbe lunae*, 942 f.; urmez ediţia şi comentariul lui P. Raingeard, Paris, 1935, p. 43 sq.; 143 sq.), care ştie că omul este tripartit, fiind compus din corp (*sōma*), din suflet (*psyché*) şi din raţiune (*noūs*), sufletele drepţilor se purifică în lună, în timp ce corpul este restituit pămîntului, iar raţiunea, soarelui.

Dualităţii suflet–raţiune îi corespunde dualitatea de itinerar *post mortem* lună–soare, ceea ce reaminteşte întrucîtva tradiţia din Upanişade despre „drumul sufletelor" şi „drumul zeilor". *Pitṛyāna* este lunară pentru că „sufletul" nu a fost luminat de „raţiune", adică omului i-a rămas necunoscută realitatea metafizică ultimă: Brahman. Omul cunoaşte două morţi, scrie Plutarh; prima are loc pe pămînt, sub auspiciile Demetrei, cînd trupul se separă de grupul *psyché–noūs* şi redevine ţărînă (de aceea atenienii numeau morţii „demetreioi"); a doua are loc în lună, sub auspiciile Persefonei, cînd *psyché* se detaşează de *noūs* şi se resoarbe în substanţa lunară. Sufletul (*psyché*) rămîne în lună, păstrînd cîtva timp visurile şi amintirile vieţii (944 f.). Drepţii se „usucă" repede; sufletele celor ambiţioşi şi îndărătnici, precum şi ale celor îndrăgostiţi de propriul lor trup sînt neîncetat atrase spre Pămînt şi resorbirea lor presupune o perioadă foarte lungă. *Noūs*-ul este atras şi reţinut de soare, raţiunea corespunzînd substanţei acestuia. Procesul naşterii se realizează în chip invers (945 c d); luna primeşte de la soare *noūs*-ul, care, germinînd în

---

* În ce priveşte toate corpurile vieţuitoarelor, le creează pe cele concepute şi le distruge pe cele născute. — *Nota red.*

** Deasupra lunii sînt toate cele veşnice. — *Nota red.*

ea, dă naştere unui nou suflet (*psyché*). Pămîntul oferă corpul. Se va remarca simbolismul fecundării lunii de către soare, în vederea regenerării cuplului *noūs-psyché*, primă integrare a personalităţii umane.

F. Cumont (*Le symbolisme funéraire*, p. 200 sq.) crede despre cuplul spiritual *psyché-noūs* că este de origine orientală, respectiv semitică, şi aminteşte că evreii recunoşteau un „suflet vegetativ" (*nephesh*), care continua să rămînă pe pămînt un anumit timp, şi un „suflet spiritual" (*rouah*), care se separa de trup îndată după moarte. F. Cumont găseşte o confirmare a acestei origini exotice în teologia orientală, popularizată sub imperiul roman, care dezvăluie influenţa exercitată de cele două planuri atmosferice, soarele şi luna coborînd din Empireu spre Pămînt („Oracole caldeene", *op. cit.* p. 201). La această ipoteză s-ar putea obiecta că dualitatea sufletelor şi dublul lor destin după moarte se găsesc în germene în cele mai vechi tradiţii ale elenilor. Platon recunoaşte şi el dualitatea sufletului (*Phaidon*) şi separarea lui ulterioară în trei (*Republica*, IV, 434 e–441c; X, 611 b–612 a; *Timaios*, 69 c–72 d). În ceea ce priveşte eshatologia astrală, trecerea succesivă a complexului animic de la lună la soare şi *vice versa* nu poate fi identificată în *Timaios* şi e datorată, probabil, unei influenţe semitice (a se vedea şi Guy Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 185). Dar ceea ce ne interesează pentru moment este concepţia despre lună ca reşedinţă a sufletelor morţilor, pe care o găsim formulată iconografic în gliptica asiro-babiloniană, feniciană, hitită, anatoliană — şi care se transmite apoi monumentelor funerare din întregul imperiu roman (cf. F. Cumont, p. 203 sq.). Simbolul funerar al semilunii este frecvent în întreaga Europă (*ibid*, p. 213 sq.). Aceasta nu înseamnează că a fost introdus odată cu religiile romano-orientale la modă sub Imperiu; căci în Galia, de pildă, (*ibid.*, p. 217), luna era un simbol autohton folosit cu mult înainte de contactul cu romanii. „Moda" s-a mulţumit să readucă în actualitate concepţii arhaice, formulînd în termeni noi o tradiţie preistorică.

55. Luna şi Iniţierea. — Moartea nu este totuşi definitivă — deoarece luna nu o cunoaşte. „Întocmai cum luna moare şi reînvie, tot astfel revenim şi noi la viaţă, după moarte", declară indienii San Juan Capistrano din California cu prilejul ceremoniilor care au loc la apariţia lunii noi (J. G. Frazer, *The Belief in Immortality*, vol. I, p. 69). O mulţime de mituri vorbesc despre „mesajul" transmis de lună oamenilor prin intermediul unui animal (iepure, cîine, şopîrlă etc.) şi prin care ea îi asigură că: „Aşa cum eu mor şi înviez, tot astfel vei muri şi vei reveni şi tu la

viaţă." Fie din stupiditate, fie din răutate, „mesagerul" comunică exact contrariul şi le spune că omul, spre deosebire de lună, odată mort, nu va mai reveni la viaţă. Acest mit este frecvent în Africa (cf. J. G. Frazer, *Belief*, I. p. 65 sq.; *Folklore in the Old Testament*, I, p. 52–65), dar îl regăsim şi în insulele Fidji, în Australia, la populaţia ainu, etc. (*Belief*, p. 66 sq.) El justifică atît faptul concret al morţii omului, cît şi ceremoniile de iniţiere. Fazele lunii constituie un exemplu grăitor al credinţei în înviere, chiar în cadrul apologeticii creştine. *Luna per omnes menses nascitur, crescit, perficitur, minuitur, consumitur, innovatur*, scrie Sf. Augustin. *Qoud in luna per menses, hoc in resurrectione semel in toto tempore* * (*Sermo* 361, *De resurr.; P.L.* p. 39, col.1605; cf. F. Cumont, p. 211, n.6). Este deci uşor de înţeles rolul lunii în ceremoniile de iniţiere, care constau tocmai din experimentarea unei morţi rituale urmată de o „renaştere", prin mijlocirea cărora iniţiatul îşi reintegrează adevărata sa personalitate de „om nou".

În iniţierile australiene, „mortul" (neofitul) iese din mormînt aşa cum luna iese din întuneric (W. Schmidt, *Ursprung der Gottesidee*, vol. III, p. 757 sq.). La koriacii din nord-estul Siberiei, la giliaci, tlingiţi, tonga şi haida, ursul — „animal lunar", căci dispare şi reapare — este prezent la ceremoniile de iniţiere, aşa cum juca un rol esenţial şi în ceremoniile din paleolitic (cf. discuţia în C. Hentze, *Mythes*, p. 16. sq.) Pe de altă parte, la indienii pomo din California de Nord, de pildă, candidaţii sînt iniţiaţi de ursul grizzly, care îi „omoară" şi le face cu ghearele cîte o gaură în spinare. Dezbrăcaţi, apoi îmbrăcaţi cu veşminte noi, candidaţii stau patru zile în pădure, timp în care li se revelează secretele rituale (W. Schmidt, *Ursprung*, II, p. 235). Chiar atunci cînd nu apar „animale lunare" în rituri şi nu găsim nici o referinţă directă la dispariţia şi reapariţia lunii, sîntem înclinaţi să legăm de mitul lunar diferitele ceremonii iniţiatice din întreaga arie sud-asiatică-circumpacifică, aşa cum a demonstrat Al. Gahs într-o monografie încă inedită (rezumată de W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult*, p. 314–317).

În unele ceremonii iniţiatice şamaniste, candidatul este „rupt în bucăţi" întocmai cum e fragmentată luna (nenumărate mituri prezintă drama lunii fărîmiţate sau pulverizate de divinitate, de Soare etc.; cf. A. H. Krappe, III sq.). Regăsim acelaşi model arhetipal în iniţierile osiriene. Potrivit tradiţiei transmise de Plutarh

* Luna în fiecare lună a anului se naşte, creşte, devine lună plină, scade, dispare, apare lună nouă. Ceea ce se întîmplă cu Luna în fiecare lună a anului se întîmplă şi cu învierea odată pentru totdeauna. — *Nota red.*

(*De Iside*), Osiris a domnit 28 de ani şi a fost omorît într-o zi de 17, într-un moment în care luna era în descreştere. Sicriul în care îl ascunsese Isis a fost descoperit de Seth, care era la vînătoare, într-o noapte cu lună; Seth a împărţit cadavrul lui Osiris în 14 bucăţi pe care le-a răspîndit pe tot teritoriul egiptean (*De Iside*, 18). În ritual, emblema zeului mort are forma unei luni noi. Există o similitudine evidentă între moarte şi iniţiere. „De aceea, spune Plutarh (*De facie*, 943 b), există o analogie atît de strînsă între termenii greci care înseamnă a muri şi a iniţia." Dacă iniţierea mistică se dobîndeşte printr-o moarte rituală, tot astfel moartea poate fi asimilată unei iniţieri. Sufletele care ajung în partea superioară a lunii sînt numite de Plutarh „biruitoare" şi poartă o coroană pe cap, ca iniţiaţii şi triumfătorii (*De facie*, 943 d).

56. Simbolismul „devenirii" lunare. — „Devenirea" este norma lunară. Fie că este observată în momentele ei dramatice — naşterea, plinătatea şi dispariţia astrului — sau pusă în valoare ca o „fracţionare", o „enumerare", ori percepută intuitiv drept „cînepa" din care sînt urzite firele destinului, aceasta depinde, fără îndoială, atît de capacităţile mitice şi raţionale ale diverselor populaţii, cît şi de nivelul lor cultural. Dar eterogenitatea formulelor care exprimă această „devenire" nu e decît aparentă. Luna „distribuie", „urzeşte", „măsoară"; sau alimentează, fecundează binecuvîntează, sau primeşte sufletele morţilor, iniţiază şi purifică — deoarece ea este vie şi, prin urmare, în veşnică devenire ritmică. Acest ritm este întotdeauna prezent în ritualurile lunare. Uneori ceremonialul repetă în întregime fazele lunii, ca de pildă *pūja* indiană, introdusă de tantrism. Zeiţa *Tripurasundarī* trebuie gîndită, potrivit unui text tantric (*Lalitāsahasranāma*, versul 255), ca aflîndu-se chiar în lună. Un autor tantric, Bāskara Rāja, precizează că *pūja* zeiţei trebuie să înceapă în prima zi a lunii noi şi să dureze toate cele 15 zile luminoase; pentru aceasta sînt necesari 16 brahmani, fiecare reprezentînd un aspect al divinităţii (adică o fază a lunii, o *tithi*). G. Tucci (*Tracce di culto lunare in India*, p. 424) remarcă, pe drept cuvînt, că prezenţa brahmanilor nu poate fi decît o inovaţie recentă şi că în *pūja* arhaică alte personaje reprezentau „devenirea" zeiţei lunare. Într-adevăr, într-un tratat de o incontestabilă autoritate, *Rudrayāmala*, găsim descrierea ceremonialului tradiţional, *kumārī-pūja*, adică „adoraţia tinerei fete". Şi această *pūja* începe tot odată cu luna nouă şi durează 15 seri. Dar, în loc de 16 brahmani sînt necesari *16 kumārī*, care să reprezinte cele *16 tithī* ale lunii. Adoraţia are loc *vṛddhibhedena*, adică în ordinea vîrstei şi sînt necesare 16 tinere,

de la un an la 16 ani. În fiecare seară, *pūja* reprezintă *tithī* corespondentă a lunii (G. Tucci, p. 425). Ceremonialul tantric acordă în general o importanţă capitală femeii şi divinităţilor feminine (cf. M. Eliade, *Le Yoga*, p. 256 sq.); în cazul de faţă corespondenţa dintre structurile lunare şi feminine este perfectă.

Faptul că luna „măsoară" şi „împarte" îl dovedesc nu numai etimologiile, ci şi clasificările arhaice. Pentru a rămîne în domeniul indian, *Bṛhadārāṇyaka Upaniṣad*, I, 5, 14, precizează că „Prajāpati este anul. El are şaisprezece părţi; din ele, nopţile alcătuiesc cincisprezece, a şaisprezecea este fixă. Prin nopţi creşte şi descreşte el etc." *Chāndogya Up.*, VI, 7, I, sq., ne spune că omul se compune din 16 părţi şi creşte o dată cu hrana etc. Vestigiile sistemului octaval abundă în India: 8 *māta*, 8 *murti* etc.; 16 *kalā*, 16 *śakti*, 16 *mātṛkā* etc.; 32 soiuri de *dīkṣā*; 64 *yoginī*, 64 *upacarā* etc. Numărul patru prevalează în literaturile vedice şi brahmanice. *Vāc* („logos"-ul) se compune din patru părţi (*Ṛg Veda*, I, 164, 45); *puruṣa* („omul", „macrathropul") de asemenea etc.

Fazele lunii dau naştere, în speculaţiile ulterioare, celor mai complicate corespondenţe. Ed. Stuchen a studiat, într-o întreagă lucrare (*Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen*, Leipzig, 1913) relaţiile dintre literele alfabetului şi stările lunii aşa cum erau concepute de arabi. H. Hommel (*Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, vol. I, München, 1904, p. 99 sq.) a arătat că zece sau unsprezece caractere ebraice desemnează fazele lunii (de pildă, *alef*, care înseamnă „taur", este simbolul lunii în prima sa săptămînă şi, totodată, numele semnului zodiacal de unde începe seria caselor lunare etc.). Aceeaşi corespondenţă între semnele grafice şi fazele lunii o întîlnim şi la babilonieni (H. Winkler, *Die babylonische Geisteskultur*, ed. a 2-a, 1919, p. 117), la greci (Wolfgang Schultz, *Zeitrechnung und Weltordnung*, p. 89), la scandinavi (cele 24 rune se împart în trei genuri sau *aettir*, fiecare avînd 8 rune etc., W. Schultz, *ibid*; cf. Helmut Arntz, *Handbuch der Runenkunde*, Halle, 1935, p. 232 sq.). Una din cele mai clare şi mai complete asimilări ale alfabetului (considerat ca ansamblu de sunete, nu ca grafie) cu fazele lunare se găseşte într-o scolie a lui Dionisie Tracul p. 491, 20 sq., unde vocalele corespund lunii pline, consoanele sonore semi-lunii (pătrarelor) şi consoanele surde lunii noi (F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystic und Magie*, p. 34).

57. Cosmo-biologie şi fiziologie mistică — Aceste omologări nu îndeplinesc doar o funcţie clasificatoare. Ele au fost

obţinute printr-un efort de integrare totală a omului şi Cosmosului într-un acelaşi ritm divin. Sensul lor este în primul rînd magic şi soteriologic; apropriindu-şi virtuţile care sînt latente în „litere" şi „sunete", omul se inserează în anumite centre de energie cosmică, realizînd astfel o armonie perfectă între ele şi Tot. „Literele" şi „sunetele" joacă rolul de imagini care, prin meditaţie sau magie, fac posibilă trecerea spre diversele planuri cosmice. Ne vom limita la un singur exemplu: meditaţia care precede crearea iconografică a unei imagini divine indiene comportă, între altele, exerciţiul următor, în care luna, fiziologia mistică, simbolul grafic şi valoarea sonoră constituie un ansamblu de o subtilitate rafinată: „Concepînd în propria sa inimă forma lunii aşa cum a ieşit ea din sunetul primordial (*prathama-svara-pariṇatam*, adică «apărînd din litera A»), el trebuie să vizualizeze (în inima lui) un foarte frumos lotus azuriu, avînd între filamentele lui discul lunar imaculat şi, în centrul acestuia, silaba germinală galbenă *Tām* etc." (*Kimcit-Vistara-Tārā-sadhana*, nr. 98, din *Sādhanamālā*; cf. M. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga*, p. 199).

Integrarea omului în Cosmos nu poate fi realizată, evident, decît dacă se ajunge să se armonizeze el însuşi cu cele două ritmuri astrale, „unificînd" luna şi soarele în propriul lui trup pneumatic. „Unificarea" celor două centre de energie sacro-cosmică, adică luna şi soarele, are drept scop — în această tehnică de fiziologie mistică — reintegrarea lor în Unitatea primordială, nediferenţiată şi încă nefragmentată prin actul de creaţie cosmică, ceea ce se traduce printr-o transcendenţă a Cosmosului. Într-un text tantric (Caryā II, *Kṛṣṇapāda*), un exerciţiu de fiziologie mistică urmăreşte transformarea „vocalelor şi consoanelor în brăţări, a soarelui şi a lunii în inele" (M. Eliade, *op. cit.*, p. 200). Şcolile tantrice şi hathayogice au împins foarte departe aceste asimilări complexe între soare, lună şi diverse centre sau artere „mistice", divinităţi, sînge şi *semen virile* etc. (cf. *Le Yoga*, p. 254 sq.; *Cosmical Homology* p. 201). Sensul acestor asimilări este, în primul rînd, de a solidariza omul cu energiile şi ritmurile cosmice, apoi de a realiza unificarea ritmurilor, fuzionarea centrelor şi, astfel, saltul în transcendent făcut posibil prin dispariţia „formelor" şi restaurarea Unităţii primordiale. O astfel de tehnică este, în mod natural, produsul rafinat al unei îndelungate tradiţii mistice, dar se întîlnesc precedente rudimentare atît la popoarele arhaice (cf. *Cosmical Homology*, p. 194, n.2) cît şi în fazele sincretiste ale religiilor mediteraneene (luna influenţează ochiul stîng, iar soarele ochiul drept, F. Cumont, *l'Égypte des astrologues*, Bru-

xellès, p. 173; luna şi soarele în monumentele funerare, simbol al eternităţii, F. Cumont, *Le symbolisme funéraire*, p. 94, 208 etc.).

Luna „leagă" împreună, prin felul său de a fi, o imensă mulţime de realităţi şi destine. Armoniile, simetriile, asimilările, participările etc., coordonate prin ritmurile lunare, constituie un „ţesut" nesfîrşit, o „reţea" de fire invizibile, care „leagă", concomitent, oameni, ploi, vegetaţie, fecunditate, sănătate, animale, moarte, regenerare, viaţă *post mortem* etc. De aceea, în numeroase tradiţii, luna, personificată printr-o divinitate sau prezentă prin intermediul unui animal lunar, „ţese" vălul cosmic sau destinele oamenilor. Zeiţele selenare sînt cele care au născocit meseria de ţesător (ca divinitatea egipteană Neith), sau pe cei vestiţi în arta ţesăturii (Atena pedepseşte pe Arachne care a îndrăznit să rivalizeze cu ea şi o transformă în păianjen, Ovidiu, *Metamorfoze*, VI, I sq.), sau pe cei care ţes un veştmînt de proporţii cosmice (ca Proserpina şi Harmonia, cf. Nonnos, *Dionysiacele*, XLI, 294 sq.; Claudian, *De raptu Proserpinae*, I, 246 sq.; A. H. Krappe, *Etudes de mythologie germanique*, p. 74) etc. În credinţele europene medievale, Holda este patroana ţesătorilor şi îndărătul acestei figuri discernem structura seleno-htonică a divinităţilor fertilităţii şi ale morţii (cf. A. H. Krappe, *La déesse Holda*, în *Etudes*, p. 101, sq.; W. Liungman, *Euphrat-Rhein*, II, p. 656 sq.).

Evident, avem de-a face cu forme complexe, care au cristalizat mituri, ceremonii şi simboluri aparţinînd unor ansambluri religioase diferite, şi care nu au izvorît întotdeauna direct din intuirea lunii ca normă a ritmurilor cosmice şi suport al vieţii şi al morţii. În schimb, găsim prezente sintezele Lună–Pămînt–Mamă cu tot ceea ce semnifică ele (ambivalenţa bine–rău; moarte şi fertilitate; destin). Dar nu orice intuiţie mitică a „reţelei" cosmice trebuie redusă întotdeauna la lună. În speculaţia indiană, de pildă, aerul „a ţesut" Universul (*Bṛhadāraṇyaka Up.* , III, 7, 2) aşa cum suflul (*prāna*) „a ţesut" viaţa umană („Cine a ţesut în el sufletul?", *Atharva Veda*, X, 2, 13). Celor cinci vînturi care despart Cosmosul, dar totodată îi menţin unitatea, le corespund cinci sufluri (*prānas*) care „ţes" într-un tot viaţa umană (identitatea suflu–vînt se întîlneşte încă în textele vedice; cf. *Atharva Veda*, XI, 4, 15). În aceste tradiţii avem de-a face cu concepţia arhaică a ansamblului viu — cosmic sau microcosmic — conform căreia diferitele părţi sînt integrate graţie unei forţe pneumatice (vînt, suflu) care le „ţese" unele cu altele.

58. Luna şi Destinul. —Totuşi, Luna, prin simplul fapt că este stăpîna tuturor lucrurilor vii şi călăuză sigură a morţilor, a

„ţesut" toate destinele. Nu în zadar este ea concepută în mituri ca un imens păianjen — imagine ce o întîlnim la un mare număr de popoare (cf. R. Briffault, II, p. 624 sq.). Căci a ţese nu înseamnă numai a predestina (pe plan antropologic) şi a uni laolaltă realităţi diferite (pe plan cosmologic), ci şi a *crea*, a face să iasă ceva din propria substanţă, precum face păianjenul care-şi ţese pînza din el însuşi. Nu este oare luna inepuizabila creatoare a formelor vii? Dar, ca tot ce a fost „ţesut", vieţile sînt cuprinse într-un ansamblu: ele au un destin. Moirele, care torc destinele, sînt divinităţi lunare. Homer (*Odiseea*, VI, 197) le numeşte „torcătoarele" şi una din ele poartă chiar numele de Cloto, adică „Torcătoarea". La origine, au fost probabil divinităţi ale naşterii, dar speculaţia ulterioară le-a înălţat pînă la personificarea destinului. Totuşi, structura lor lunară nu s-a pierdut niciodată complet. Porfir spune că Moirele depind de forţele lunare, iar un text orfic le consideră ca făcînd parte (*ta mére*) din lună (A. H. Krappe, *Genèse*, p. 122). În vechile limbi germanice, unul din termenii care desemnează „destinul" (*wurt* în vechea limbă germană de sus, *urdhr* în vechea norvegiană, *wyurd* în anglo-saxonă) derivă de la un verb indo-european *uert*, „a învîrti", de unde provin termenii vechii limbi germane de sus *wirt*, *wirtel* „fus", „furcă", olandezul *worwelen* „a învîrti" (cf. A. H. Krappe, *ibid*, p. 103).

Bineînţeles, în culturile în care Marile Zeiţe au cumulat virtuţiile Lunii, ale Pămîntului şi ale Vegetaţiei, furca şi fusul cu care ele ţes destinele oamenilor devin, printre atîtea altele, atribute ale lor. Aşa e zeiţa cu fusul găsită la Troia, care aparţine epocii cuprinse între anii 2000 şi 1500 a. Cr. (M. Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 33). Acest tip iconografic e răspîndit în Orient; întîlnim furca în mîna lui Ishtar, a Marii Zeiţe hitite, a zeiţei siriene *Atargatis*, a unei divinităţi cipriote primitive, a zeiţei din Efes (cf. Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 497). Destinul, firul vieţii, presupune o perioadă, mai mult sau mai puţin lungă, de *timp*. Marile Zeiţe devin prin urmare stăpîne ale Timpului, ale destinelor pe care le făuresc după voia lor. În sanscrită, timpul se numeşte *kāla*, termen care seamănă mult cu numele Marii Zeiţe *Kālī*. (S-au făcut chiar apropieri între aceşti doi termeni; cf. J. Przyluski, *From the Great Goddess to Kāla*, „Indian Historical Quarterly", 1938, p. 67 sq.). *Kāla* înseamnă de asemenea „negru", „întunecat", „pătat". Timpul este „negru" pentru că e iraţional, aspru, fără milă. Cine trăieşte sub dominaţia timpului este supus la suferinţe de tot soiul, iar eliberarea constă în primul rînd în abolirea timpului, în evadarea din prefacerea universală (cf. M. Eliade, *La concezione della libertà nel pensiero indiano*, „Asiatica", 1938,

p. 345–394). Conform tradiţiei indiene, omenirea se găseşte actualmente în *Kāliyuga*, adică în „era întunecată", epocă a tuturor confuziilor şi a unei totale decadenţe spirituale, ultimă etapă a unui ciclu cosmic care se închide.

59. Metafizică lunară. — Să căutăm, acum, o vedere de ansamblu asupra tuturor acestor hierofanii lunare. Ce dezvăluie ele? În ce măsură sînt coerente şi complementare, în ce măsură constituie ele o „teorie", adică formulează o serie de „adevăruri" al căror ansamblu ar putea constitui un sistem? Hierofaniile lunare pe care le-am trecut în revistă mai sus pot fi grupate în jurul următoarelor teme: a) fertilitate (ape, vegetaţie, femeie; „strămoş" mitic); b) regenerare periodică (simbolismul şarpelui şi al tuturor animalelor lunare; „omul nou", supravieţuitor al unei catastrofe acvatice cauzate de lună; moarte şi înviere iniţiatice; etc.); c) „timp" şi „destin" (luna „măsoară", „ţese" destinele, „leagă" între ele planurile cosmice distincte şi realităţile eterogene); d) schimbare, marcată prin opoziţia lumină–întuneric (lună plină–lună nouă; „lume superioară" şi „lume inferioară"; „fraţi–duşmani", bine şi rău) sau prin polarizarea fiinţă–nefiinţă, virtual–actual (simbolism al „latenţelor": noapte întunecată, obscuritate, moarte, seminţe şi larve). În toate aceste teme ideea dominantă este aceea a *ritmului* realizat prin succesiunea contrariilor, a „devenirii" prin succesiunea modalităţilor polare (fiinţă–nefiinţă; forme–latenţe; viaţă–moarte etc.). Devenire ce nu are loc, bineînţeles, fără o dramă şi fără aspecte patetice: lumea sublunară nu este numai cea a transformărilor, ci şi una a suferinţelor, a „istoriei". Nimic „etern" nu se poate petrece în această zonă sublunară a cărei lege este devenirea, în care nici o schimbare nu este definitivă, în care orice transformare e numai palingeneză.

Toate dualismele găsesc în fazele lunii, dacă nu originea lor istorică, cel puţin ilustrarea lor mitică şi simbolică. „Lumea inferioară, lume a tenebrelor, este figurată prin luna muribundă (coarne=semilună; semnul dublei volute = două semilune în sens opus; suprapuse şi legate împreună = schimbare lunară, bătrîn slăbit de vîrstă, scheletic). Lumea superioară, lume a vieţii şi a luminii născînde, este figurată de un tigru (monstru al întunericului şi al lunii noi) care lasă să-i scape din gură fiinţa umană, reprezentată ca un copil (strămoş al clanului) asimilat lunii care renaşte = Lumina care revine" (C. Hentze, *Objets rituels*, p. 55). Dar, în aceeaşi arie culturală a Chinei arhaice, simbolurile lumină–întuneric sînt complementare: bufniţa, simbol al întunericului, se găseşte alături de fazan, simbol al luminii (C. Hentze,

Frühchinesische Bronzen, p. 59). Tot astfel, greierul se găseşte în relaţie cu demonul întunericului şi, totodată, cu acel al luminii (*ibid.* p. 66–67). O epocă „întunecată" este urmată, în toate planurile cosmice, de una „luminoasă", pură, regenerată. Simbolismul ieşirii din „tenebre" se regăseşte în ritualurile iniţiatice, în mitologiile morţii, ale dramei vegetale (sămînţă îngropată, „întuneric" de unde va ieşi o „plantă nouă", *neofit*), sau în concepţia ciclurilor „istorice". „Epoca întunecată", *Kāli—yuga*, va fi urmată, după o disoluţie cosmică (*mahāpralaya*), de o eră nouă, regenerată. Se întîlneşte aceeaşi idee în toate tradiţiile ciclurilor cosmo-istorice şi, dacă ea pare să nu-şi fi găsit punctul speculativ de plecare în dezvăluirea fazelor lunii, ea este, fără nici o îndoială, ilustrată în mod exemplar prin ritmul acestora.

În acest sens, se poate vorbi de o „valorizare" a erelor întunecate, a epocilor de mare decadenţă şi descompunere: ele dobîndesc o semnificaţie supraistorică, cu toate că „istoria" tocmai în astfel de momente se realizează mai din plin, echilibrele fiind atunci mai precare, condiţiile umane de-o infinită varietate, „libertăţile" încurajate prin decăderea tuturor „legilor" şi a tuturor cadrelor arhaice. Epoca obscură este asimilată întunericului, nopţii cosmice. Ca atare, ea poate fi valorizată în măsura precisă în care moartea reprezintă o „valoare" în sine; este acelaşi simbolism ca acela al larvelor în întuneric, al hibernării, al seminţelor ce se descompun în pămînt pentru a face posibilă apariţia unei noi forme.

S-ar putea spune că Luna dezvăluie omului propria lui condiţie umană, că, într-un anumit sens, omul se „priveşte" şi se regăseşte în viaţa lunii. Iată de ce simbolismul şi mitologia lunară sînt patetice şi consolatoare în acelaşi timp, deoarece luna dirijează atît moartea cît şi fecunditatea, drama şi iniţierea. Dacă modalitatea lunară este prin excelenţă una a schimbării, a ritmurilor, ea nu este mai puţin una a reîntoarcerii ciclice, destin care răneşte şi consolează totodată, căci dacă manifestările vieţii sînt destul de fragile pentru a se dizolva în chip fulgurant, ele sînt totuşi restabilite prin „eterna reîntoarcere", cîrmuită de Lună. Aceasta este legea întregului Univers sublunar. Dar această lege aspră şi totuşi consolatoare poate fi anulată şi, în anumite cazuri, se poate „transcende" devenirea ciclică şi dobîndi un mod de existenţă absolut. Am văzut (par.57) că, în anumite tehnici tantrice, se urmăreşte „unificarea" Lunii cu Soarele, adică depăşirea polarităţii, reintegrarea în Unitatea primordială. Acest mit al reintegrării — care, în fond, exprimă setea de anulare a

dualismelor, a eternei reîntoarceri şi a existenţelor fragmentare — se regăseşte aproape pretutindeni în istoria religiilor, cu o infinitate de variante. Se întîlneşte în stadiile cele mai arhaice, ceea ce dovedeşte că, de îndată ce a luat cunoştinţă de situaţia sa în Cosmos, omul a dorit, a visat şi s-a străduit să realizeze în mod concret (adică prin religie şi, în acelaşi timp, prin magie) depăşirea condiţiei sale umane („reflectată" cu atîta precizie de condiţia lunară). Ne vom ocupa altundeva de acest gen de mituri, dar trebuia să le amintim aici, pentru că ele constituie prima tentativă făcută de om spre a depăşi „modul său lunar de-a fi".

BIBLIOGRAFIE

Generalităţi cu privire la miturile şi cultele lunare: W. Schmidt, *Semaine d'Ethnologie religieuse*, II, 1914, p. 294, sq., p. 341 sq.; A. H. Krappe, *La genèse des mythes* (Paris, 1938), p. 100 sq; *id.*, *Etudes de mythologie et de folklore germaniques* (Paris, 1928), p. 74 sq.; O. Dähnhardt, *Natursagen*, I, (Leipzig, 1907); K. Th. Preuss, *Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung*, „Archiv für Religionswissenschaft", vol. 23, 1925, p. 1–14; W. Roscher, *Ueber Selene und Verwandtes* (Leipzig, 1890); Rudolf Much, *Mondmythologie und Wissenschaft*, „Archiv f. Religionswiss", vol. 37, 1942, p. 231–261 (împotriva teoriilor lui H. Lessmann, G. Hüssing şi W. Schultz); Knut Tallqvist, *Månen i myt och dikt, Zolktro och Kult* („Studia Orientalia", XII, Helsingfors, 1947).

Vezi de asemenea: D. Nielsen *Die altarabische Mondreligion*, 1904; G. Dumézil, *Tityós*, („Rev. Hist.Relig", t. III, 1935, p. 66–89); J. W. Jackson, *The Aztec Moon-cult and its Relation to the Chankcult of India* („Manchester Memoirs", vol. 60, nr. 5, Manchester, 1916); C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932); *id.*, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique* (Anvers, 1936); *id.*, *Frühchinesische Bronzen* (Anvers, 1938); dar vezi B. Karlgren, *Legends and Cults in Ancient China*, „Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", nr. 18, Stockholm, 1946, p. 346 sq.).

Despre relaţiile Lună–şerpi–sexualitate–moarte–iniţiere: R. Briffault, *The Mothers*, I–II (London, 1927); J. G. Frazer, *The Belief in Immortality*, I, p. 60 sq.; *id.*, *Folklore in the Ancient Testament*, I, p. 52 sq.; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires, passim;* P. Cappelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus* (diss. Halle, 1917); F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris, 1942), p. 182 sq. şi *passim*.

Despre strămoşul mitic de origine lunară; W. Koppers, *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker* („Wiener Beiträge zur Kultur-

geschichte und Linguistik", I, 1930, p. 359 sq.); cf. şi P. Schebesta, *Les pygmées*, p. 79.

Despre relaţiile Lună–Ape–Vegetaţie: P. Saintyves, *L'astrologie populaire, étudiée spécialment dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la Lune* (Paris, 1937), p. 230 sq. şi *passim*; M. Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique* („Zalmoxis", II, 1939, p. 139–152, text republicat în *Images et symboles*, 1952, cap. IV); J. Bidez şi F. Cumont, *Les mages hellénisés* (Bruxelles, 1938), II, p. 189, 227, 302 sq.; W. Liungmann, *Traditionswanderungen: Euphrat–Rhein*, vol. I–II (Hélsinki, 1937–38), II, p. 656 sq.

Despre rolul fazelor lunare în măsurarea timpului: Wolfgang Schultz, *Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Keltern, Germanen, Lituaern, Slawen* (Manus-Bibliothek, nr. 35, Leipzig, 1924), p. 12 sq. şi *passim* (dar vezi criticile lui R. Much, *Mondmythologie*); Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (ed. a II-a, Leipzig, 1925), p. 82 sq.; Dr. Walter Hirschberg, *Der „Mondkalender" in der Mutterrechtskultur* („Anthropos", vol. 26, 1931, p. 461 sq.).

Despre urmele cultelor lunare în Ras-Shamra, cf. Theodor Gaster, *A Canaanite Ritual Drama* („Journal of American Oriental Society", vol. 66, p. 49–76), p. 60; despre cultele lunare la caldeeni şi arameeni, vezi E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades* (1937); p. 87 sq; *id., Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (= „*Mana*" II, 1945), p. 59 sq., 85 sq.

Despre urmele cultelor lunare în civilizaţiile proto-indiene, cf. E. J. H. Mackay, *Chanhu-Daro Excavations*, 1935–36 („American Oriental Series", 20, 1943; despre numărul „16").

Despre elementele lunare ale lui Varuṇa: H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, p. 178 sq.; H. Lommel, *Les anciens Aryens*, p. 83, sq.; dar vezi, de asemenea, L. Walk, „Anthropos", 1933, p. 235, şi M. Eliade, *Le „dieu lieur" et le symbolisme des noeuds* („Rev. Hist.Rel", 1948), republicată în *Images et symboles*, cap. III.

Despre elementele lunare în tantrism: G. Tucci, *Tracce di culto lunare in India* („Rivistia di Studi Orientali", XII, 1929–1930, p. 419–427); M. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga* („Journal of the Indian Society of Oriental Art", iunie–dec., 1937, p. 188–203); cf. de asemenea, S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature* (Calcutta, 1946), p. 269 sq.

Despre elementele lunare în religiile iraniene: G. Wildengren, *Hochgottglaube im Alten Iran* (Uppsala–Leipzig, 1938), p. 164 sq.

Despre structura lunară a ciclurilor cosmico-istorice, v. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (Paris, 1949), p. 139 sq.

Despre simbolismul lunar în iconografia creştină, v. Hugo Rahner, *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond* („Eranos Jahrbuch", X, Zürich, 1944, p. 305–404); W. Deonna, *Les crucifix de la vallée de Saas (Valais): Sol et Luna* („Rev. Hist. Rel", t. CXXXII, 1946, p. 5–47, t. CXXXIII, 1947–1948, p. 49–102).

CAPITOLUL V

APELE ŞI SIMBOLISMUL ACVATIC

60. Apele şi Germenii. — Într-o formulă sumară s-ar putea spune că apele simbolizează totalitatea virtualităţilor; ele sînt *fons et origo*, matricea tuturor posibilităţilor de existenţă. „Apă, tu eşti izvorul tuturor lucrurilor şi tuturor fiinţelor!" spune un text indian (*Bhaviśyottarapurāṇa*, 31, 14), sintetizînd lunga tradiţie vedică. Apele sînt temeliile întregii lumi (*Śatapatha Brāhmaṇa*, VI, 8, 2, 2; XII, 5, 2, 14); ele sînt esenţa vegetaţiei (*ibid.*, III, 6, 1, 7), elixirul nemuririi (*ibid.*, IV, 4, 3, 15 etc.), asemenea *amṛtei* (*ib.*, I, 9, 3, 7; XI, 5, 4, 5,); ele asigură viaţă lungă, forţă creatoare şi sînt principiul tuturor tămăduirilor etc. (*Ṛg-Veda*, I, 23, 19 sq.; X, 19, 1 sq.; etc.). „Fie ca apele să ne aducă tot binele!" se ruga preotul vedic (*Atharva Veda*, II, 3, 6). „Apele, cu adevărat, sînt tămăduitoare; apele alungă şi vindecă toate bolile!" (*ibid.*, VI, 91, 3).

Principiu al indiferenţiatului şi al virtualului, temelie a oricărei manifestări cosmice, receptacol al tuturor germenilor, apele simbolizează substanţa primordială din care toate formele se nasc şi în care toate se reîntorc, prin regresiune sau prin cataclism. Ele au fost la început, ele revin la încheierea oricărui ciclu istoric sau cosmic; ele vor exista neîncetat — deşi niciodată singure, pentru că apele sînt întotdeauna germinative, cuprinzînd în unitatea lor non-fragmentată virtualităţile tuturor formelor. În cosmogonie, în mit, în ritual, în iconografie, Apele îndeplinesc aceeaşi funcţie, oricare ar fi structura ansamblurilor culturale în care s-ar găsi: ele *preced* orice formă şi *suportă* orice creaţie. Imersiunea în apă simbolizează regresiunea în preformal, regenerarea totală, noua naştere, căci o imersiune echivalează cu o disoluţie a formelor, cu o reintegrare în modul nediferenţiat al preexistenţei; iar ieşirea din ape repetă gestul cosmogonic al manifestării formale. Contactul cu apa implică întotdeauna regenerarea; pe de-o parte, pentru că disoluţia e urmată de o „nouă naştere", pe de altă parte, imersiunea fertilizează şi sporeşte potenţialul de viaţă şi creaţie. Apa conferă o „nouă naştere" printr-un

ritual iniţiatic, ea vindecă printr-un ritual magic, asigură o renaştere *post mortem* prin ritualuri funerare. Încorporînd în sine toate virtualităţile, apa devine simbol de viaţă („apa vie"). Bogată în germeni, ea fecundează pămîntul, animalele, femeia. Receptacol al tuturor latenţelor, prin excelenţă fluidă, suport al devenirii universale, Apa este comparată sau de-a dreptul asimilată lunii. Ritmurile lunare şi acvatice sînt orchestrate de acelaşi destin; ele fac să apară şi să dispară periodic toate formele, ele dau universalei deveniri o structură ciclică.

Încă din preistorie, ansamblul Apă-Lună-Femeie era intuit ca un circuit antropocosmic al fecundităţii. Pe vasele neolitice (aşa-numita cultură din Walternienburg-Bernburg) apa era reprezentată prin semnul ⩘⩗⩘ care este şi cea mai veche hieroglifă egipteană pentru apa curgătoare (A. Kuhn, *Nachwort*, v. C. Hentze, p. 244). Deja în paleolitic spirala simboliza fecunditatea acvatică şi lunară; marcată pe idoli feminini, omologa toate aceste centre de viaţă şi fertilitate (A. Kuhn, *ibid.*, p. 248). În mitologiile amerindiene, semnul glyphic al apei, reprezentat printr-un vas plin cu apă în care cade o picătură dintr-un nor, se află întotdeauna însoţit de embleme lunare (cf. reproducerile din Sahagun, din Codex Nuttal etc. în vol. Leo Wiener, *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge, 1926, p. 49 sq.; 84 sq.). Spirala, melcul (emblemă lunară), femeia, apa, peştele, aparţin constituţional aceluiaşi simbolism al fecundităţii cu aplicaţii în toate nivelurile cosmice.

Riscul oricărei analize este de a fragmenta şi de a pulveriza în elemente separate ceea ce, pentru conştiinţa celui ce le-a reprezentat, alcătuia o singură unitate, un Cosmos. Un acelaşi simbol indica sau evoca o serie întreagă de realităţi care nu sînt separabile şi autonome decît într-o experienţă profană. Multivalenţa simbolică a unei embleme sau a unui cuvînt aparţinînd limbilor arhaice ne face necontenit atenţi că, pentru conştiinţa care le-a făurit, lumea se revela ca un tot organic. În sumeriană, *a* însemna „apă", dar însemna, de asemenea, „spermă, zămislire, generare". În gliptica mesopotamiană, de pildă, apa şi peştele simbolic sînt embleme ale fecundităţii. Încă în zilele noastre, la „primitivi", apa se confundă — nu întotdeauna în experienţa curentă, dar cu stricteţe în mit — cu sămînţa virilă. În insula Wakuta, un mit aminteşte cum o fecioară şi-a pierdut virginitatea pentru că şi-a lăsat trupul să fie atins de ploaie; iar cel mai important mit din insula Trobriand arată cum Bolutukwa, mama eroului Tudava, a devenit femeie datorită unor picături de apă căzute dintr-o stalactită (B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North Western Melanesia*, London, 1935, p. 155). Indienii pima din New -

Mexico au un mit asemănător: o prea frumoasă femeie (adică Mama-Glia) a fost fecundată de o picătură de apă căzută dintr-un nor (Russell, *The Pima Indians*, „Annual Report of The Bureau of Ethnology", vol. 26, Washington, 1908, p. 239 sq.).

61. Cosmogonii acvatice. — Deşi separate în timp şi spaţiu, aceste fapte alcătuiesc totuşi un ansamblu de structură cosmologică. Apa e purtătoare de germeni, izvor de viaţă, pe toate nivelurile existenţei. Mitologia indiană a popularizat, prin multiple variante, tema apelor primordiale, pe care plutea Nārāyaṇa din buricul căruia se înălţa Arborele Cosmic. În tradiţia puranică, arborele este înlocuit cu lotusul, în mijlocul căruia se naşte Brahmā (*abjaja* „născut din lotus", cf. referinţele din A. Coomaraswamy, *Yakṣas*, II, 24). Rînd pe rînd apar ceilalţi zei — Varuṇa, Prajāpati, Puruṣa sau Brahman (Svāyambhu), Nārāyaṇa sau Viṣṇu — formule care exprimă acelaşi mit cosmogonic, dar Apele rămîn. Mai tîrziu, această cosmogonie acvatică devine un motiv curent în iconografie şi în arta decorativă: planta sau arborele se înalţă din gura sau buricul unui Yakṣa (personificare a vieţii fecunde), din gîtlejul unui monstru marin *(makara)*, dintr-un melc sau dintr-un „vas plin" — dar niciodată, în mod direct, dintr-un simbol care ar reprezenta pămîntul (A. Coomaraswamy, p. 13). Căci, precum am văzut, apele preced şi suportă orice creaţie, orice „instalare fermă", orice manifestare cosmică.

Apele pe care plutea Nārāyaṇa în fericită nepăsare simbolizează starea de odihnă şi de nediferenţiere, noaptea cosmică. Chiar Nārāyaṇa dormea. Şi din buricul lui, adică dintr-un „centru" (cf. par. 145), ia fiinţă cea dintîi formă cosmică: lotusul, arborele, simbol al unduirii universale, al sevei germinative dar somnolente, al vieţii din care conştiinţa încă nu s-a desprins. Întreaga creaţie se naşte dintr-un receptacol şi se sprijină pe el. În alte variante, Viṣṇu, în a treia sa reîncarnare (un mistreţ uriaş), coboară în adîncul apelor primordiale şi scoate pămîntul din abis (*Taittirīya Brāhmaṇa, I, 1, 3, 5; Śatapatha Br.*, XIV, I, 2, 11 cf. *Rāmāyaṇa*, Ayodhya Kanda, CX 4; *Mahabhārata*, Vāna-Prana CXLII, 28–62, CCLXXII–49–55; *Bhāgavata Purāṇa*, III, 13 etc.). Acest mit, de origine şi structură oceanică, s-a păstrat şi în folclorul european (cf. bibliografie).

Cosmogonia babiloniană cunoaşte de asemenea haosul acvatic, oceanul primordial, *Apsū* şi *Tiamat*; primul personifica oceanul de apă dulce pe care, mai tîrziu, va pluti pămîntul; *Tiamat*

este marea sărată şi amară populată de monştri. Poemul creaţiei, *Enuma Elish*, începe astfel:

„Cînd sus cerurile nu erau încă numite,
„Cînd jos pămîntul nu avea nume,
„Cînd primordialul Apsū, care le-a dat naştere,
„Cînd Mummu şi Tiamat, mama lor a tuturor,
„Îşi amestecau într-un singur tot apele lor..."

(*Enuma Elish*, 1, 1–5, după traducerea lui R. Labat, *Le poème babylonien de la création*, Paris, 1935, p. 77).

Tradiţia apelor primordiale, din care au luat naştere lumile, se întîlneşte într-un număr considerabil de variante în cosmogoniile arhaice şi „primitive". Trimitem pe cititor la *Natursagen*, de O. Dähnhardt (vol. I, p. 1–89) şi, pentru indicaţii bibliografice suplimentare, la *Motif-Index of Folk-Literature* de Stith Thompson (vol. I, p. 121 sq.).

62. Hylogenii. — Apele fiind matricea universală, în care subzistă toate latenţele şi prosperă toţi germenii, sînt lesne de înţeles miturile şi legendele care fac să provină din ele neamul omenesc sau numai una din rase. Pe coasta de sud a Javei se află o *segara anakkan*, o „Mare a Copiilor". Indienii karaja din Brazilia îşi mai amintesc de timpurile mitice „cînd încă locuiau în apă". Juan de Torquemada, descriind lustraţiunile baptismale ale noilor născuţi în Mexic, ne-a păstrat cîteva din formulele cu care se consacra pruncul zeiţei apei Chalchihuitlycue Chalchiuhtlatonac, considerată ca adevărata lui mamă.

Înainte de a fi scufundat în apă, se spunea: „În această apă, căci zeiţa Chalchihuitlycue Chalchiuhtlatonac este mama ta. Fie ca această baie să te spele de păcatele părinţilor tăi..." Apoi, atingînd gura, pieptul şi capul cu apă, se adăuga: „Primeşte-o, copile, pe mama ta Chalchihuitlycue, zeiţa apei" (H. S. Nyberg, *Kind and Erde*, 113 sq.). Vechii carelieni, mordvinii, estonienii, ceremişii şi alte popoare fino-ugrice cunosc o „Mamă-Apă" căreia femeile i se adresează pentru a fi dăruite cu copii (U. Holmberg, *Die Wassergottheiten der finnish-ugrischen Völker*, p. 120, 126, 138 etc.). Tătăroaicele sterile îngenunchează şi se roagă lîngă o baltă (H. S. Nyberg, p. 59). Mîlul, *limus*, e locul prin excelenţă al hilogeniilor. Copiii bastarzi erau asimilaţi vegetaţiei de baltă şi azvîrliţi în nămolul malurilor, matrice neistovită; într-un sens ritual, erau astfel reintegraţi vieţii impure din care zvîcniseră, asemenea ierburilor grase, păpurişului din mlaştini. Despre germani, Tacit spune: „*Ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta*

*insuper crate, mergunt"** (*Germania*, 12). Apa este germinativă, ploaia este fertilizantă, asemenea seminţei virile. În simbolismul erotico-cosmogonic, Cerul îmbrăţişează şi fecundează Pămîntul prin ploaie. Acelaşi simbolism se păstrează în toate hilogeniile. Germania este plină de „Kinderbrunnen", „Linderteichen", „Bubenquellen" (A. Dieterich. *Mutter Erde*, ed. a III-a, p. 19, 126). La Oxford, Child's Well este o fîntînă cunoscută ca făcînd fecunde femeile sterile (D. Mckenzie, *Infancy of Medicine*, p. 240). Multe credinţe de acest fel sînt contaminate de concepţia despre „Mama-Glie" şi de simbolismul erotic al fîntînii. Dar, înapoia lor, ca şi înapoia tuturor descendenţelor mitice din Pămînt, din Vegetaţie, din Piatră, regăsim aceeaşi idee fundamentală: Viaţa, adică *realitatea*, se află concentrată într-o anumită substanţă cosmică, din care derivă, prin descendenţă directă sau participare simbolică, toate formele vii. Animalele acvatice, îndeosebi peştii (care cumulează şi simboluri erotice) şi monştrii marini, devin embleme ale sacrului pentru că se substituie realităţii absolute, concentrate în ape.

63. „Apa Vieţii". — Simbol cosmogonic, receptacol al tuturor germenilor, apa devine substanţa prin excelenţă magică şi medicinală; ea vindecă, întinereşte, asigură viaţa veşnică. Prototipul apei este „Apa Vie", pe care speculaţia ulterioară a proiectat-o uneori în regiunile cereşti — aşa cum există o *soma* cerească, o *haoma* albă în cer etc. Apa vie, fîntînile reîntineririi, Apa Vieţii etc. sînt formule mitice ale aceleiaşi realităţi metafizice şi religioase: în apă rezidă viaţa, vigoarea şi eternitatea. Bineînţeles, această apă nu e accesibilă oricui şi nici oricum. Ea este păzită de monştri. Se află în teritorii greu de pătruns, în stăpînirea unor demoni sau a unor divinităţi etc. Drumul spre izvorul ei şi dobîndirea „apei vii" implică o serie de consacrări şi „probe" întocmai ca în căutarea „arborelui vieţii" (par. 108, 145). „Rîul fără vîrstă" (*vijāra nadī*) se află lîngă arborele miraculos despre care vorbeşte *Kāuṣītakī Upaniṣad*, 1, 3. Iar în *Apocalipsă* (22, 1–2) cele două simboluri stau alături: „Mi-a arătat, apoi, rîul şi apa vieţii limpede cum e cleştarul şi care izvorăşte din tronul lui Dumnezeu şi al Mielului. Şi ... de o parte şi de alta a rîului creşte pomul vieţii" (cf. *Iezechiel*, 47).

„Apa vie" întinereşte şi dă viaţă veşnică; orice apă, printr-un proces de participare şi degradare, care ni se va înfăţişa mai limpede în cursul acestei lucrări, este eficientă, fecundă sau medici-

---

* Pe leneşi şi pe laşi şi pe cei murdăriţi pe corp de noroi şi mocirlă îi scufundă aruncînd deasupra lor un coş împletit. — *Nota red.*

nală. În Cornouaille, încă în zilele noastre, copiii bolnavi sînt scufundaţi de trei ori în fîntîna lui Saint-Mandron (Mckenzie, *Infancy of Medicine*, p. 238 sq.). În Franţa, numărul fîntînilor (Sébillot, *Folklore*, II, p. 256–291) şi al rîurilor tămăduitoare (*ib.*, II, p. 327–387) este considerabil. Există şi fîntîni care au o înrîurire binefăcătoare asupra dragostei (II, p. 230 sq.). În afara acestor izvoare, alte ape posedă o valoare în medicina populară (P. Sébillot, II, p. 460–466). În India, bolile sînt zvîrlite în ape (K. Rõnnow, *Trita Aptya*, p. 36–37). Fino-ugricii explică un anumit număr de boli prin profanarea sau impuritatea apelor curgătoare (Y. Manninen, *Die dämonistischen Krankheiten*, p. 81 sq.). Şi, pentru a încheia această sumară trecere în revistă a virtuţilor miraculoase ale apelor, să ne amintim rolul „apei neîncepute" din majoritatea vrăjitoriilor şi terapiilor populare. „Apa neîncepută", adică cea dintr-un vas nou, neprofanat de folosirea zilnică, concentrează în sine valenţele germinative şi creatoare ale Apei primordiale. Ea vindecă, deoarece, într-un anumit sens, reface Creaţia. Mai tîrziu, vom vedea că actele magice „repetă" cosmogonia, căci ele sînt proiectate în timpul mitic al Creării lumilor, şi nu sînt decît repetarea gesturilor efectuate atunci, *ab origine*. În cazul terapiei populare cu „apa neîncepută" se încearcă regenerarea magică a bolnavului prin contactul cu substanţa primordială; apa absoarbe răul datorită puterii sale de asimilare şi dezintegrare a tuturor formelor.

64. Simbolismul imersiunii. — Purificarea prin apă posedă aceleaşi proprietăţi; în apă totul se „dizolvă", orice „formă" este dezintegrată; orice „istorie" este anulată; nimic din ceea ce a existat mai înainte nu subzistă după o imersiune în apă, nici un aspect, nici un „semn", nici un „eveniment". Pe plan uman, imersiunea echivalează cu moartea, pe plan cosmic, cu catastrofa (potopul) care dizolvă periodic lumea în oceanul primordial. Dezintegrînd orice formă şi anulînd orice istorie, apele au această virtute de purificare, de regenerare şi de renaştere; cel ce se cufundă în ele „moare" şi ridicîndu-se din ape este asemenea unui prunc fără păcate şi fără „istorie", capabil să primească o nouă revelaţie şi să înceapă o nouă viaţă „proprie". Precum scrie *Iezechiel* (36, 25): „Şi vă voi stropi cu apă curată şi vă veţi curăţi". Iar profetul Zaharia (13, 1) vede cu duhul cum „în vremea aceea va fi un izvor cu apă curgătoare pentru casa lui David şi pentru locuitorii Ierusalimului, pentru curăţirea de păcat şi de orice altă întinare".

Apele purifică şi regenerează pentru că anulează „istoria", restaurează — fie chiar şi pentru un moment — integritatea auro-

rală. Divinitatea iraniană a apelor, *Ardvī Sūrā Anāhitā* este numită „cea sfîntă care înmulţeşte turmele... bunurile... bogăţia... pămîntul, care purifică sămînţa tuturor bărbaţilor... matricea tuturor femeilor... care le dă laptele de care au nevoie" etc. (*Yasna*, 65). Abluţiunile te purifică de crimă (*Eneida*, II, 717–720), de prezenţa nefastă a morţilor (Euripide, *Alceste*, 96–104), de nebunie (fîntîna lui Clitor din Arcadia; Vitruviu, *De Architect.*, 8; P. Saintyves, *Corpus*, p. 115), anulînd atît păcatele cît şi procesele de dezintegrare fizică sau mentală. Ele precedau principalele acte religioase, pregătind astfel inserţia omului în economia sacrului. Abluţiunile aveau loc înainte de a se intra în temple (Justin, I, *Apolog.*, 57, 1) şi înainte de sacrificii (*Eneida*, IV, 634–640; Macrobiu, *Sat.*, III, 1 etc.)

Acelaşi mecanism ritual al regenerării prin ape explică imersiunea statuilor divinităţilor, în lumea antică. Ritualul băii sacre era practicat de obicei în cultul Marilor Zeiţe ale fecundităţii şi agriculturii. Forţele sleite ale divinităţii se reintegrau astfel, asigurîndu-se o bună recoltă (magia imersiunii provoca ploaia) şi spornică multiplicare a bunurilor. La 27 martie (*hilaria*) avea loc „baia" Mamei frigiene, Cybele. Imersiunea statuii se făcea fie într-un fluviu (la Pesinunte, Cybele era scăldată în Gallos), fie într-un lac (ca la Ancyre, Magnesia etc.; cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle*, p. 288, 251, n. 4 etc.). „Baia" Afroditei era cunoscută la Pafos (*Odiseea*, VIII, 363–366), iar lutroforiile zeiţei la Sicyone ne sînt descrise de Pausanias (II, 10, 4). În sec. al III-lea, p. Cr., Callimah (*Himn.*, V, 1–17, 43–54) cîntă baia zeiţei Atena. Acest ritual era frecvent în cultul divinităţilor feminine cretane şi feniciene (Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 318), precum şi la multe triburi germanice (Hertha; cf. Tacit, *Germania*, 40). Imersiunea crucifixului sau a statuilor Fecioarei Maria şi ale Sfinţilor, pentru a îndepărta seceta şi a obţine ploaia, se practica în catolicism începînd din sec. al XIII-lea şi se continuă, în ciuda rezistenţei ecleziastice, în sec. al XIX-lea şi al XX-lea (cf. P. Saintyves, *Corpus*, p. 212 sq., 215 sq.).

65. Botezul. — Acest străvechi şi ecumenic simbolism al imersiunii în apă, ca instrument de purificare şi regenerare, a fost acceptat de creştinism şi împlinit cu noi valenţe religioase. Botezul Sf. Ioan urmărea nu tămăduirea neputinţelor trupeşti, ci mîntuirea sufletului, iertarea păcatelor. Ioan Botezătorul propovăduia „botezul pocăinţei spre iertarea păcatelor" (*Luca*, 3, 3), adăugînd: „Eu unul vă botez cu apă, dar vine Cel ce este mai tare decît mine... El vă va boteza cu Duhul Sfînt şi cu foc" (*Luca*, 3,

16). În creştinism, botezul devine instrumentul principal de regenerare spirituală, căci imersiunea în apa botezului echivalează cu îngroparea lui Cristos, „Au nu ştiţi, arată Sfîntul Pavel (*Rom.* 6,3) că toţi cîţi în Cristos Isus ne-am botezat, întru moartea lui ne-am botezat?" Simbolic, omul moare prin imersiune şi renaşte, purificat, reînnoit, asemenea lui Cristos, înviat din mormînt. „Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, — pentru ca, precum Cristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieţii; Căci dacă am crescut împreună cu El prin asemănarea morţii Lui, atunci vom fi părtaşi şi ai învierii Lui" (*Rom.*, 6, 4–5).

Din imensul număr de texte patristice care interpretează simbolismul botezului, ne vom mulţumi să amintim doar două; unul care se referă la valenţele soteriologice ale apei, celălalt, la simbolismul moarte-renaştere al botezului. Tertullian (*De bapt.* III–V) face o lungă apologie a însuşirilor excepţionale ale apei, element cosmogonic sanctificat dintru început prin prezenţa divinităţii. Căci apa a fost întîiul „lăcaş al Duhului Sfînt, care a preferat-o atunci tuturor celorlalte elemente... Apei i s-a poruncit mai întîi să producă fiinţe vii... Apa este cea care, prima, produce ceea ce are viaţă, astfel că uimirea noastră să înceteze cînd, într-o zi, ea va zămisli viaţa prin botez. În însăşi crearea omului, Dumnezeu a folosit apă pentru a-şi desăvîrşi opera. Este adevărat că pămîntul i-a oferit substanţa, dar pămîntul ar fi fost inapt pentru această operă dacă nu ar fi fost umezit şi înmuiat... De ce ea, care produce viaţa pe pămînt, nu ar da viaţă şi cerului?... Orice apă naturală dobîndeşte astfel, prin străvechea prerogativă cu care a fost înzestrată la origine, virtutea sanctificării prin sacrament, cu condiţia ca Dumnezeu să fie invocat pentru acest lucru. Îndată ce se rostesc cuvintele, Sfîntul Duh, coborînd din ceruri, se opreşte asupra apelor pe care le sfinţeşte prin fecunditatea sa; apele astfel sfinţite se impregnează, la rîndul lor, de virtutea sanctificantă... Ceea ce tămăduia odinioară trupul vindecă astăzi sufletul; ceea ce aducea sănătate în timp aduce mîntuire în eternitate..."

Omul vechi moare prin imersiunea în apă şi dă naştere unei fiinţe noi, regenerate. Acest simbolism este admirabil formulat de Ioan Hrisostom (*Homil. in Joh.*, XXV, 2; P. Saintyves, *Corpus* p. 149), care, vorbind despre polivalenţa simbolică a botezului, scrie: „El reprezintă moartea şi îngroparea, viaţa şi învierea... Cînd ne cufundăm capul în apă ca într-un mormînt, omul vechi este scufundat, îngropat în întregime; cînd ieşim din apă, apare în acelaşi timp omul nou". Toată „preistoria botezului" urmărea

acelaşi lucru, moartea şi învierea — deşi pe alte niveluri religioase decît cel instaurat de creştinism. Nu este vorba aici de „influenţe" sau „împrumut", pentru că asemenea simboluri sînt arhetipale şi universale; ele revelează situaţia omului în cosmos, valorizînd în acelaşi timp poziţia lui faţă de divinitate (de *realitatea* absolută) şi de istorie. Simbolismul apelor este produsul intuiţiei cosmosului ca unitate şi a omului ca un mod specific de existenţă care se realizează exclusiv de-a lungul „istoriei".

66. **Setea mortului.** — Utilizarea funerară a apei se explică prin acelaşi ansamblu care validează funcţia ei cosmogonică, magică şi terapeutică: apele „potolesc setea mortului", ele îl dizolvă, îl solidarizează cu seminţele; apele „ucid mortul", anulînd definitiv condiţia sa umană[1], pe care infernul i-o lasă la un nivel scăzut, larvar, păstrîndu-i astfel intactă posibilitatea de suferinţă. În diversele concepţii despre moarte, defunctul nu moare definitiv, ci dobîndeşte numai un mod elementar de existenţă; este o regresiune, nu o extincţie finală. În aşteptarea revenirii în circuitul cosmic (transmigrarea) sau a eliberării definitive, sufletul mortului *suferă* şi această suferinţă este exprimată îndeosebi *prin sete.*

Bogatul, din flăcările iadului, îi cere lui Avraam: „Fie-ţi milă de mine şi trimite pe Lazăr să-şi ude vîrful degetului în apă şi să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie" (*Luca*, 16, 24). Pe o tabletă orfică (Eleutherne) se află inscripţia: „Ard şi mă prăpădesc de sete..." Cu prilejul ceremoniei Hydrophoria, se vărsa apă pentru morţi prin crăpături (*chasmata*), iar în timpul Anthesteriilor, în preajma ploilor de primăvară, grecii credeau că morţilor le era sete (referinţe în L. Gernet, *Génie grec.* p. 262; P.M. Schuhl, *La formation de la pensée grecque,* p. 119, n. 2, p. 210 n. 2). Gîndul că sufletul morţilor suferă de sete a terorizat în special

[1] Această concepţie s-a păstrat şi în speculaţia filozofică. „Pentru suflete, moartea înseamnă să devină apă", spune Heraclit (fr. 68). De aceea „sufletul uscat e cel mai înţelept şi cel mai bun" (fr. 74). Teama că umezeala „dizolvă" sufletele dezincarnate, făcîndu-le să germineze şi proiectîndu-le din nou în circuitul formelor de viaţă inferioară, era frecventă în soteriologia greacă. Un fragment orfic (Clement, *Strom.* VI, 2, 17, 1, F. Kern, p. 226) spune că „pentru suflet apa este moarte", iar Porfir (*De antro nymph.*, 10–11) explică tendinţa sufletelor defuncte către umiditate prin dorinţa lor de reîntrupare. Speculaţia ulterioară a depreciat funcţia germinativă a apelor deoarece situa cea mai bună soartă *post mortem*, nu în reintegrarea în circuitul cosmic, ci, dimpotrivă, în evadarea din lumea formelor organice către empireu, către regiunile celeste. De aici importanţa capitală acordată itinerarelor solare, „uscăciunii".

populaţiile ameninţate de arşiţă şi secetă (Mesopotamia, Anatolia, Siria, Palestina, Egiptul) şi mai cu seamă în aceste regiuni se practicau libaţiunile pentru defuncţi şi se închipuia fericirea „de dincolo" ca un *refrigerium* (cf. A. Parrot, *Le refrigerium, passim;* M. Eliade, *Zalmoxis*, I, 1938, p. 203 sq.). Suferinţele *post mortem* au fost exprimate în termeni concreţi, aşa cum se formulează orice experienţă umană şi orice teorie arhaică; „setea mortului" şi „flăcările" infernelor asiatice sînt înlocuite în concepţiile nordice prin termeni care exprimă „temperatura scăzută" (frig, brumă, mlaştini îngheţate etc.; cf. M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p. 95; *Zalmoxis*, I, p. 205).

Dar atît setea cît şi frigul trădează suferinţa, drama, neodihna. Mortul nu poate rămîne necontenit într-o asemenea stare, care este numai o tragică degradare a condiţiei sale umane. Libaţiunile au drept scop „potolirea" lui, adică suprimarea suferinţelor, regenerarea mortului printr-o „disoluţie" totală în apă. În Egipt mortul este uneori asimilat lui Osiris şi, ca atare, poate nădăjdui într-o „soartă agricolă", trupul lui germinînd asemenea seminţelor. Pe o stelă funerară de la British Museum, defunctul adresează lui Rā rugămintea ca „trupul lui să poată germina" (A. Parrot, p. 103, n. 3; *Zalmoxis*, I, p. 206, cu referinţe complementare). Dar libaţiunile nu trebuie întotdeauna interpretate într-un sens „agricol", scopul lor nu este întotdeauna „germinarea mortului", transformarea lui în „sămînţă" şi *néophytos* (neofit, „iarbă nouă"), ci, în primul rînd, „potolirea" lui; adică, extincţia restului de condiţie umană ce i-a mai rămas, imersiunea lui totală în „ape", pentru a putea dobîndi o nouă naştere. „Soarta agricolă", pe care o promovează uneori libaţiunile funerare, nu este decît o consecinţă a acestei dezintegrări finale a condiţiei umane; ea e un mod nou de manifestare făcut posibil prin virtuţile dizolvante, dar şi germinative, ale apelor.

67. Izvoare miraculoase şi oraculare. — Acestei multivalenţe religioase a apei îi corespund, în istorie, numeroase culte şi rituri centrate asupra izvoarelor, rîurilor şi fluviilor. Aceste culte se datoresc, în primul rînd, valorii sacre pe care o încorporează apa în ea însăşi, ca element cosmogonic, dar şi epifaniei locale, manifestării unei prezenţe sacre într-un anumit curs de apă, într-un anumit izvor. Aceste epifanii locale sînt independente de structura religioasă suprapusă. Apa curge, este „vie", neodihnită; ea inspiră, vindecă, profetizează. Prin însăşi existenţa lor, izvorul sau fluviul manifestă puterea, viaţa, perenitatea; ele *sînt* şi sînt *vii*. Îşi dobîndesc astfel o autonomie şi cultul lor durează, în pofi-

da altor epifanii şi altor revoluţii religioase. Ele dezvăluie necontenit forţa sacră care le este proprie şi, totodată, participă la prestigiul elementului neptunian.

Cultul apelor — şi, îndeosebi, al izvoarelor considerate taumaturgice, al fîntînilor termale, al salinelor etc. — prezintă o impresionantă continuitate. Nici o revoluţie religioasă nu a putut să-l suprime; alimentat de devoţiunea populară, cultul apelor a sfîrşit prin a fi tolerat chiar de creştinism, după persecuţiile infructuoase din Evul Mediu. (Reacţia a început în secolul al IV-lea, cu Sfîntul Kiril din Ierusalim, *Cateh.*, XIX, 8. Interdicţiile ecleziastice se repetă neîncetat, de la al II-lea Conciliu de la Arles — din anul 443 sau 452 — şi pînă la Conciliul de la Trèves, din 1227. În plus, un număr considerabil de apologii, epistole episcopale şi alte texte marchează lupta Bisericii împotriva cultului apelor; cf. P. Saintyves, *Corpus*, p. 163 sq.) Continuitatea cultuală se întinde uneori din neolitic şi pînă în zilele noastre. Astfel, în izvorul termal de la Grisy (comuna Saint-Symphorien-de-Marmagne) s-au găsit obiecte votive neolitice şi romane (C. Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique*, p. 97–98). Urme asemănătoare ale unui cult din neolitic (silexuri sfărîmate intenţionat, ca ofrande) au fost descoperite în izvorul numit Saint-Sauveur, în pădurea Compiègne (*ibid.*, p. 99). Cu rădăcinile în preistorie, cultul s-a transmis galilor, apoi galo-romanilor, de unde a fost primit şi asimilat de creştinism. La Saint-Moritz s-au păstrat, pînă mai anii trecuţi, vechi aşezări de cult din epoca bronzului (R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna*, p. 102). În comuna Bertinoro (prov. Forli), lîngă o fîntînă modernă de apă cloro-salină, se găsesc vestigii de cult din epoca bronzului (R. Pettazzoni, p. 102–103). În Anglia, lîngă tumuli preistorici sau monumente megalitice, întîlnim izvoare considerate de populaţie ca miraculoase sau binefăcătoare (*ibid.*). Menţionăm, de asemenea, ritualul care se practica la lacul Saint-Andéol (în Munţii Aubrac), descris de Sf. Grégoire de Tours (544–595). Oamenii veneau aici în căruţe şi benchetuiau trei zile în jurul lacului, aducîndu-i ca ofrandă rufărie şi hăineturi, fire de lînă, brînză, prăjituri etc. În a patra zi se pornea o mare furtună urmată de ploaie (era deci un rit barbar pentru provocarea ploii). Un preot, Parthenius, după ce a încercat în zadar să-i convingă pe ţărani să renunţe la acest ceremonial păgîn, a înălţat o biserică, la care oamenii au sfîrşit prin a aduce, cu timpul, ofrandele destinate lacului. Totuşi, obiceiul de a arunca în apa lacului obiecte uzate şi prăjituri s-a păstrat pînă în sec.

al XIX-lea, cînd pelerinii continuau să arunce în lac, fără să înţeleagă însă de ce fac aceasta, cămăşi şi pantaloni (cf. P. Saintyves, *Corpus*, p. 189–195).

Un excelent exemplu de continuitate, în ciuda modificărilor ansamblului religios în care cultul apelor a fost succesiv integrat, întîlnim în monografia mai sus citată a lui R. Pettazzoni asupra religiei primitive din Sardinia. Proto-sarzii au venerat izvoarele, oferindu-le sacrificii şi înălţînd, alături de ele, sanctuare dedicate lui *Sarder Pater* (*op. cit.*, p. 29 sq., 58). Alături de temple şi de ape aveau loc ordaliile, fenomen religios caracteristic întregului ansamblu atlanto-mediteranean[1]. Urme ale acestor ordalii prin apă au supravieţuit pînă în zilele noastre în credinţele şi folclorul sard. Cultul apelor se întîlneşte şi în preistoria Siciliei (p. 101 sq.). La Lilibeo (Marsala) cultul grec al Sibyllei s-a suprapus unui cult primitiv local, care îşi avea centrul într-o peşteră inundată de ape; proto-sicilienii mergeau acolo pentru ordalii sau incubaţii profetice; acolo a stăpînit şi a profetizat Sibylla în timpul colonizării greceşti şi tot acolo se continuă, în timpul creştinismului, devoţiunile către Sf. Ioan Botezătorul, căruia i se ridică, în sec. al XVI-lea, un sanctuar în vechea peşteră, rămasă pînă în zilele noastre loc de pelerinaj pentru apele ei miraculoase (*ibid.*, p. 101).

Oracolele sînt adesea situate în preajma apelor. Aproape de templul din Amphiaraos, la Oropos, cei care erau vindecaţi de oracol aruncau în apă o monedă (Pausanias, I, 34, 4). Pythia se pregătea bînd din apele fîntînii Kassotis. La Colofon, profetul bea apă din izvorul sacru aflat în grotă (Yamblicos, *De Myst.*, III, 11). La Claros, preotul cobora în grotă, bea din apa unei fîntîni misterioase (*hausta fontis arcani aqua*) şi răspundea în versuri la întrebările care îi erau puse în gînd (*super rebus quas quis mente concepit*, Tacit, *Annales*, II, 54; despre oracolul de la Claros, cf. Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, 1922, p. 112 sq.). Puterea profetică emană din ape – această intuiţie arhaică o întîlnim pe o arie foarte vastă. Oceanul, de pildă, este numit de babilonieni „casa înţelepciunii". Oannes, personajul mitic babilonian înfăţişat jumătate om, jumătate peşte, se ridică din marea Eritreei şi dezvăluie oamenilor cultura, scrisul, astrologia (texte în A. Jeremias, *Handbuch*, p. 39–40).

---

1 În Lusitania se adora, încă în epoca romană, un zeu autohton, Tongoenabiagus, care pare a fi fost zeul „cursului de apă pe care se jură" (L. de Vasconcellos, *Religiões de Lusitania*, II, p. 239 sq.).

68. Epifanii acvatice şi divinităţi ale Apelor. — Cultul apelor — al fluviilor, izvoarelor şi lacurilor — a existat în Grecia înaintea năvălirilor indo-europene şi înainte de orice valorizare mitologică a experienţei religioase. Vestigii ale acestui cult arhaic s-au păstrat pînă în amurgul elenismului. Pausanias (VIII, 38, 3–4) a avut încă timp să cerceteze şi să descrie ceremonia ce se desfăşura la izvorul Hagno, pe coasta muntelui Lykaios, în Arcadia; aici, atunci cînd bîntuia seceta, preotul zeului Lykaios jertfea şi lăsa să cadă în izvor o ramură de stejar. Ritul e străvechi şi se încadrează în ansamblul „magia ploii". Într-adevăr, spune Pausanias, după ceremonial se ridica din apă o boare uşoară asemenea unui nor şi curînd începea să plouă. Nu apare aici nici o personificare religioasă, forţa rezidă în izvor şi această forţă, descătuşată printr-un rit specific, comandă ploii.

Homer cunoştea cultul fluviilor. Troienii, bunăoară, jertfeau lui Scamandros animale şi azvîrleau cai vii în valurile lui; Peleu jertfeşte cincizeci de oi izvoarelor lui Spercheios. Scamandros avea preoţii lui; lui Spercheios îi erau consacrate o incintă şi un altar. Se jertfeau cai şi boi lui Poseidon şi zeităţilor marine (cf. referinţe şi bibliografie, M. P. Nilsson, *Geschichte* I, p. 220, n. 3.). Alte popoare indo-europene ofereau de asemenea sacrificii fluviilor; de exemplu cimbrii (care jertfeau Rhonului), francii, germanii, slavii etc. (cf. P. Saintyves, *Corpus*, p. 160). Hesiod menţionează (*Op.* V. 737 sq.) jertfele care se aduceau la trecerea unui fluviu. (Rit care are nenumărate paralele etnografice; massaii din estul Africii aruncă un pumn de iarbă de fiecare dată cînd traversează un fluviu; populaţia baganda, din Africa Centrală, aduce ofrande boabe de cafea la trecerea apelor etc.; cf. J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II, p. 417 sq.) Zeii fluviali eleni sînt uneori antropomorfi; de pildă, Scamandros se luptă cu Ahile (*Iliada*, XXI, 124 sq.). Majoritatea erau însă înfăţişaţi sub formă de tauri (referinţe, Nilsson, I, p. 221, n. 10). Dintre toţi, zeul fluvial cel mai cunoscut era Acheloos. Homer îl consideră chiar mare zeu, divinitate a tuturor fluviilor, mărilor şi izvoarelor. Se cunosc luptele lui Acheloos cu Heracles; cultul său se săvîrşea la Atena, Oropos, Megara şi în multe alte cetăţi. Numele a fost diferit interpretat, dar se pare că etimologia cea mai probabilă ar fi pur şi simplu „apă" (M. P. Nilsson, I, p. 222).

E inutil să menţionăm toată mitologia acvatică a grecilor. Ea este vastă şi lipsită de contururi precise. Într-o continuă curgere, nenumărate figuri mitice apar, repetînd acelaşi laitmotiv: divinităţile apelor se nasc din ape. Dintre acestea, unele figuri şi-au dobîndit locuri de seamă în mitologii sau în legende; aşa bună-

oară, Thetis, nimfă marină, Proteu, Glaucos, Nereu, Triton, divinităţi neptuniene, trădînd în înfăţişarea lor o detaşare imperfectă de ape, avînd trupuri de monştri marini, coadă de peşte etc. Ele sălăşluiesc în adîncurile marine. Asemenea elementului din care abia s-au desprins, şi niciodată definitiv, aceste divinităţi sînt ciudate, capricioase; ele fac binele cu aceeaşi uşurinţă cu care fac răul şi, de cele mai multe ori, ca şi marea, fac răul. Mai mult ca zeii ceilalţi, ele trăiesc dincolo de timp, dincolo de istorie. Foarte apropiate de începuturile lumii, ele nu participă decît întîmplător la destinul ei. Viaţa lor e, poate, mai puţin divină ca a celorlalţi zei, dar este mai *egală* şi mai solidară cu elementul primordial pe care-l reprezintă.

69. Nimfele. — Cine, printre greci, se putea lăuda că a cunoscut numele tuturor nimfelor? Ele erau divinităţi ale apelor curgătoare, ale tuturor izvoarelor şi fîntînilor. Nu imaginaţia elenică le-a făurit; ele erau *acolo*, în ape, de la începutul lumii; grecii vechi le-au dat doar înfăţişarea umană şi numele. Ele au fost create de cursul viu al apei, de magia ei, de forţa pe care o emana, de murmurul ei. Grecii le-au desprins doar din elementul cu care se contopeau. Odată desprinse, personificate, investite cu toate prestigiile acvatice, ele şi-au dobîndit o legendă, au intervenit în epopee, au fost solicitate de taumaturgie. Ele sînt, de obicei, mame ale eroilor locali (M. P. Nilsson, p. 227 sq.). Divinităţi minore ale unor anumite locuri, ele sînt bine cunoscute de oameni, sînt obiect de cult şi li se aduc jertfe. Cele mai celebre sînt surorile lui Thetis, Nereidele sau, cum le mai spune Hesiod (*Theogonia*, v. 364), Oceanidele, nimfe prin excelenţă neptuniene. Majoritatea celorlalte sînt divinităţi ale izvoarelor. Dar ele locuiesc şi în peşterile umede. „Grota nimfelor" ajunge un loc comun în literatura elenistică, formula cea mai „cultă", adică mai profană, mai depărtată de sensul primitiv religios, a ansamblului Apă-Peşteră cosmică-beatitudine, fertilitate, înţelepciune. Odată personificate, nimfele intervin în viaţa omului. Ele sînt divinităţi ale naşterii (apă=fertilitate) şi *kourotrophoi*, ele cresc copiii, îi învaţă să devină eroi (cf. de ex. Euripide, *Helen*., v. 624 sq.). Aproape toţi eroii greci au fost crescuţi fie de nimfe, fie de centauri — adică de făpturi supraumane, participînd la forţele naturii şi controlîndu-le. O iniţiere eroică nu este niciodată „familială"; nu este adesea nici măcar „civică", ea nu se face în cetate, ci în pădure, în sălbăticie.

De aceea, concomitent cu veneraţia pentru nimfe (ca şi pentru celelalte duhuri ale naturii), întîlnim şi frica de nimfe. Nimfele

fură adesea copii; alteori, din gelozie, îi omoară. Pe mormîntul unei fetiţe de cinci ani stă scris: „Copilă iubită, drăgălaşă fiind, am fost răpită de Naiade, nu de moarte" (CIG 6 201, citat de H. Jeanmaire, *Couroï et Courétes,* p. 295). Nimfele mai sînt primejdioase şi în alt chip; la miezul zilei, în toiul căldurii, ele tulbură mintea celor care le zăresc. Amiaza este momentul epifaniei nimfelor. Cel care le vede cade pradă unui entuziasm nimfoleptic: astfel, Tiresias care zăreşte pe Pallas şi Chariclo, sau Acteon care o descoperă pe Artemis cu nimfele sale. De aceea se recomandă ca la miezul zilei să nu te apropii de fîntîni, de izvoare, de cursuri de apă sau de umbra unor anumiţi arbori. O superstiţie mai tîrzie vorbeşte despre nebunia vaticinară ce cuprinde pe cel care vede o formă ieşind din apă: *speciem quamdam e fonte, id est effigiem Nymphae** (Festus, citat de R. Caillois, *Les démons du midi,* „Rev. Hist. Rel.", t. 116, nr. 1, 1937, p. 77). În toate aceste credinţe stăruie virtutea profetică a apelor, deşi cu inevitabile contaminări şi afabulaţii mitice. Ceea ce stăruie, îndeosebi, este sentimentul ambivalent de teamă şi atracţie faţă de apele care dezintegrează („fascinaţia" nimfelor aduce după sine nebunia, abolirea personalităţii) şi germinează totodată, care ucid şi ajută naşterile.

70. Poseidon, Aegir etc. — Dar, mai presus de Acheloos, de Thetis şi de toate celelalte divinităţi acvatice minore, se află Poseidon. Marea, atunci cînd e furioasă, îşi pierde caracterele ei feminine de ispititoare unduire şi somnoroasă beatitudine, iar personificarea ei mitică dobîndeşte un accentuat profil masculin. La împărţirea Cosmosului între fiii lui Kronos, lui Poseidon i s-a atribuit stăpînirea asupra oceanului. Homer îl cunoaşte ca zeu al mărilor; palatul lui este în fundul oceanului, iar simbolul lui e tridentul (originar, colţii monştrilor marini). Dacă Persson are dreptate citind inscripţia miceniană din Asim Poseidâfonos, atunci numele zeului poate fi coborît pînă în epoca miceniană (M. P. Nilsson, I, p. 416). Poseidon este de asemenea zeul cutremurelor, pe care grecii le explicau prin eroziunea apelor. Talazurile dezlănţuite spărgîndu-se asurzitor pe mal amintesc zguduirile seismice. Asemenea naturii oceanice, Poseidon este sălbatic, nemulţumit, perfid. Profilul lui mitic nu dobîndeşte un caracter moral; este prea aproape de matricea neptuniană pentru a cunoaşte altă lege decît cea a propriei sale modalităţi. Poseidon dezvăluie o anumită condiţie cosmică: Apele preced Creaţia şi, ritmic, o re-

* O apariţie din izvor care este imaginea Nimfei. — *Nota red.*

sorb; autonomia desăvîrşită a elementului neptunian, indiferent faţă de zei, de oameni şi de istorie, legănîndu-se în propria sa fluiditate, inconştient deopotrivă şi de germenii pe care-i poartă în sine şi de „formele" pe care, virtual, le posedă şi pe care, în fapt, le dizolvă periodic.

În mitologia scandinavă, Aegir (*eagor*, „marea") personifică oceanul nemărginit. Soţia lui e perfida Rān (*raena*, „a prăda") care îşi vîntură plasa pe tot cuprinsul mării, trăgînd tot ce întîlneşte spre lăcaşul ei submarin. Cei înecaţi se duc la Rān, oamenii aruncaţi în mare îi sînt jertfiţi. Din Aegir şi Rān s-au născut nouă fiice, fiecare întruchipînd un aspect al oceanului sau un moment din epifania marină: Kolga (marea dezlănţuită), Bylgja (hula), Dufa (scufundătoarea), Hrafn (jefuitoarea), Drafn (valurile care prind şi trag totul după ele) etc. În fundul oceanului se înalţă superbul palat al lui Aegir, unde se adună uneori toţi zeii. Acolo, de pildă, a avut loc celebrul banchet din jurul uriaşului cazan furat de Thōrr gigantului Hymir (şi el un geniu oceanic), cazan miraculos în care băutura se făcea şi se turna singură; acolo a venit Loki să tulbure buna înţelegere a zeilor (cf. *Lokasenna*), calomniindu-i pe toţi, împreună cu divinele lor soţii, ca să sfîrşească apoi torturat, legat de o stîncă în fundul mării.

Cazanul miraculos al lui Hymir îşi află corespondenţa şi în celelalte mitologii indo-ariene (cf. G. Dumézil, *Le festin d'immortalité*). El slujeşte la pregătirea ambroziei, a băuturii divine. Ceea ce ne interesează în capitolul de faţă este amănuntul revelator că majoritatea cazanelor mitice şi magice din tradiţiile celtice se aflau pe fundul oceanului sau al lacurilor (A. C. Brown, citat de A. H. Krappe, *La genèse des mythes*, p. 209). Cazanul miraculos al tradiţiei irlandeze, *Murias*, îşi derivă numele de la *muir*, „marea". Forţa magică rezidă în apă; cazanele, oalele şi cupele sînt recipiente ale acestei forţe magice, adesea simbolizată printr-o licoare divină, ambrozie sau „apă vie"; ele conferă nemurirea sau tinereţea veşnică, transformă pe cel care le posedă în erou sau zeu etc.

71. Animale şi embleme acvatice. — Balaurii, şerpii, scoicile, delfinii, peştii etc. sînt embleme ale apei; ascunşi în adîncurile Oceanului, sînt pătrunşi de forţa sacră a abisului; dormind în lacuri sau străbătînd fluviile, ei distribuie ploaia, umiditatea, inundaţiile, controlînd astfel fecunditatea lumii. Balaurii sălăşluiesc în nori şi în lacuri; ei sînt stăpînii trăsnetului; descătuşează apele uraniene, fecundînd cîmpurile şi femeile. Vom avea prilejul să revenim asupra polisimbolismului balaurului, şarpe-

lui, scoicilor etc., pe care doar îl descifrăm în paragraful de faţă, limitîndu-ne la funcţia balaurului în culturile sino-sud-est-asiatice. Balaurul şi şarpele[1] sînt, după Chuan-Zi, simbolul vieţii ritmice (M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 135), căci balaurul reprezintă duhul apelor, a căror armonioasă unduire nutreşte viaţa şi face posibilă civilizaţia. Balaurul Ying adună apele şi orînduieşte ploile, căci el însuşi este principiul umidităţii (M. Granet, *Danses*, I, p. 353–356 nota). „Cînd bîntuie seceta, se face o imagine a balaurului Ying şi atunci începe să plouă" (*ibid.*, p. 361; cf. J. G. Frazer. *The Magic, Art and the Evolution of Kings*, I, p. 297 cu privire la ritualurile chineze pentru ploaie, cu efigia unui dragon).

Asocierea dragon-trăsnet-fecunditate este frecventă în textele arhaice chineze (cf. M. Granet, *Danses*, I, p. 344–350; II, p. 555; Karlgren, *Some Fecundity Symbols*, p. 37 etc.). „Fiara trăsnetului are trupul unui balaur cu cap de om" (M. Granet, II, p. 510). O fecioară a rămas gravidă din saliva unui balaur (B. Karlgren, p. 37). Fu-hi, unul dintre fondatorii civilizaţiei chineze, s-a născut într-un heleşteu vestit prin balaurii săi (E. Chavannes, *Mémoires de Sse-Ma-Tsien*, I, p. 3 sq.). „Tatăl (lui Kao-Tsu) se numea Tai-kong; mama sa se numea venerabila Liu. Odinioară, venerabila Liu, odihnindu-se pe malul unui heleşteu visă că se întîlneşte cu un zeu; în acea clipă începu să tune, să fulgere şi un mare întuneric se lăsă; Tai-kong se duse să vadă ce s-a întîmplat şi zări un balaur cu solzi deasupra soţiei sale; în urma acestei întîmplări, aceasta rămase însărcinată şi apoi născu pe Kao-Tsu" (Sse-Ma-Tsien, *Memorii*, II, p. 325).

În China, balaurul — emblemă urano-acvatică — se află în necontenită legătură cu Împăratul, reprezentant al ritmurilor cosmice şi distribuitor al fecundităţii pe pămînt. Cînd ritmurile se pierd, cînd viaţa cosmică sau socială se dezorganizează, Împăratul ştie cum să-şi regenereze forţa creatoare şi să restabilească ordinea. Ca să asigure propăşirea regatului său, un rege din dinastia Hia mînca balauri (M. Granet, *Civilisation chinoise*, p. 216). Aşa încît balaurii păzitori ai ritmurilor apăreau întotdeauna cînd forţa care autoriza dinastia Hia să domnească era în descreştere sau în curs de regenerare (*ibid.*). După moarte, sau uneori chiar în timpul vieţii, Împăratul se întorcea în cer; aşa, bunăoară, Huang-ti, Suveranul Galben a fost răpit în ceruri de către un balaur cu barbă, împreună cu soţiile şi sfetnicii săi în

1 Chinezii n-au distins niciodată prea bine şarpele de animalul mitic (cf. M. Granet, *Danses et légendes*, II, p. 554).

număr de 70 de persoane (E. Chavannes, *Mémoires*... III, partea a 2-a, p. 488–89).

În mitologia chineză, de structură continentală, balaurul, emblema apelor, este învestit tot mai mult cu virtuţi cereşti. Fertilitatea acvativă se concentrează în nori, într-o regiune superioară. Dar ansamblul fecunditate-apă-regalitate (sau sfinţenie) s-a păstrat mai bine în mitologiile sud-est-asiatice în care Oceanul se adevereşte a fi temeiul oricărei realităţi şi distribuitorul tuturor forţelor. J. Pryzluski a analizat un mare număr de legende şi basme sud-asiatice şi indoneziene, prezentînd toate o particularitate comună: eroul datorează condiţia sa extraordinară (de „rege" sau „sfînt") faptului de a se fi născut dintr-un animal acvatic. În Annam, primul rege mitic se intitula *long quān*, „regele balaur". În Indonezia, după mărturia lui Tchao-Ju-Kua, regii din San-fo-tsi purtau titlul de *long-tsin*, „spirit, spermă de *nāga*" (cf. J. Przyluski, *La Princesse à l'odeur de poisson*, p. 276). *Nāgi* este un duh acvatic feminin care îndeplineşte, în regiunile sud-asiatice, rolul dragonului în China. Sub forma sa marină sau sub înfăţişarea unei „prinţese cu miros de peşte", Nāgi se uneşte cu un brahman şi întemeiază o dinastie (versiuni indoneziene, Champa, Pegu, Siam etc.). După o legendă palaung, *Nāgi* Thusandi a iubit pe prinţul Thuriya, fiu al Soarelui[1]; din unirea lor s-au născut trei fii: unul a devenit împăratul Chinei; altul, regele palungilor; al treilea, rege în Pagan. După *Sedjarat-Malayu*, regele Suran a coborît în fundul Oceanului, într-o ladă de sticlă, şi, bine primit de locuitori, a luat de soţie pe fiica regelui. Din această căsătorie s-au născut trei fii şi primul a devenit rege în Palembang.

În India de sud se crede că unul din strămoşii dinastiei Pallava s-ar fi căsătorit cu o *Nāgi* şi de la ea ar fi dobîndit însemnele regalităţii. Motivul *nāgi* apare în legendele budiste şi e regăsit chiar în regiunile de nord ale Indiei, în Uddyana şi Kaşmir. Regii din Chota-Nagpur descind, de asemenea, dintr-un *nāga* (spirit de şarpe) numit Puṇḍarīka: acesta, se spune, avea o respiraţie fetidă, detaliu care aminteşte de „prinţesa cu miros de peşte". Con-

---

1 De remarcat polaritatea Şarpe (peşte, monstru marin, simbol al apelor, al întunericului, al nemanifestatului) — Soare („fiu al Soarelui" sau un brahman etc.; „simbol al manifestatului), polaritate suprimată prin căsătoriile mitice care întemeiază o dinastie, adică deschid o nouă epocă istorică. Fuziunea principiilor contrare se întîlneşte de fiecare dată cînd se încearcă o „formulare" a divinităţii (cf. M. Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 52). În miturile indoneziene şi sud-est-asiatice la care ne referim mai sus, această *coincidentia oppositorum* semnifică încheierea ciclului printr-o regresiune în unitatea primordială, urmată de inaugurarea unei „dinastii", adică a unui nou ciclu istoric.

form unei tradiţii păstrate în India de sud, înţeleptul Agastya s-a născut, împreună cu Vasiṣṭha, într-o oală cu apă — din unirea zeilor Mitra şi Varuṇa cu *apsara* Urvaśī. De aceea, este numit Kumbhasambhava (născut din Kumbhamātā, zeiţa-oală) şi *pītābdhi* („înghiţitor de ocean"). Agastya a luat de soţie pe fiica Oceanului (Oppert, *Original Inhabitants*, p. 24, 67–68). Pe de altă parte, în *Devyupaniṣad* se povesteşte că zeii, întrebînd-o pe Marea Zeiţă (*Devī*) cine este şi de unde vine, au primit următorul răspuns: „Locul meu de naştere este în apă, în interiorul oceanului; cine-l cunoaşte dobîndeşte locuinţa lui Devī". Zeiţa a fost la început principiul şi matricea tuturor lucrurilor: „Eu sînt cea care, la început, l-am creat pe tatăl acestei lumi" (text în G. Oppert, p. 425–426; cf. M. Eliade, *Le Yoga*, p. 346).

Toate aceste tradiţii pun în lumină valoarea sacră a funcţiei consacrante a apelor. Suveranitatea ca şi sacralitatea sînt distribuite de geniile maritime; forţa magico-religioasă rezidă în fundul Oceanului şi este transmisă eroilor[1] prin făpturi mitice feminine (*nāgi*, „prinţesa cu miros de peşte" etc.). Geniile-şerpi nu sălăşluiesc întotdeauna în oceane şi mări, ci şi în lacuri, heleştee, fîntîni, izvoare. Cultul şerpilor şi al geniilor-şerpi, în India şi în alte părţi, păstrează, în orice ansamblu s-ar afla, această legătură magico-religioasă cu apele (cf. de ex. Vogel, *Serpent Worship, passim*). Un şarpe sau un geniu-şarpe se află întotdeauna în vecinătatea apelor sau le controlează, sînt genii protectoare ale izvoarelor vieţii, nemuririi, sacralităţii, ca şi ale tuturor „emblemelor" în legătură cu viaţa, fecunditatea, eroismul, nemurirea şi „comorile".

72. Simbolismul potopului. — Tradiţiile potopului se leagă, aproape toate, de ideea resorbirii omenirii în apă şi instaurarea unei noi epoci, cu o nouă umanitate. Ele trădează o concepţie ciclică a cosmosului şi a istoriei: o epocă este suprimată catastrofal şi începe o nouă epocă stăpînită de „oameni noi". Această concepţie ciclică este confirmată şi de convergenţa miturilor lunare cu temele inundaţiei şi ale potopului, luna fiind prin excelenţă simbolul devenirii ritmice, a morţii şi a învierii. Întocmai cum fazele lunare comandă ceremoniile de iniţiere — cînd neofitul

---

1 Sîntem oare îndreptăţiţi să explicăm prin aceeaşi formulă naşterea eroilor greci din nimfe şi naiade, divinităţi ale apelor? Achile este fiul lui Thetis, nimfă marină. De remarcat că eroii locali descind adesea din naiade, astfel Ifition, Sotnios etc. Un erou local este adesea o supravieţuire dintr-un cult arhaic, preindoeuropean; el era „stăpînul locului".

„moare" ca să „învie" din nou —, tot astfel Luna se află în strînsă legătură cu inundaţiile şi potopul, care anihilează vechea umanitate şi pregătesc apariţia unei umanităţi noi. În mitologiile din jurul Pacificului, clanurile îşi au de obicei originea într-un animal mitic lunar care scapă dintr-o catastrofă acvatică (C. Hentze, p. 14, 24 etc.). Strămoşul clanurilor este un naufragiat norocos sau descendentul animalului lunar care a provocat inundaţia.

Nu stăruim în acest capitol asupra concepţiei ciclice de reabsorbire în ape şi manifestare periodică, o concepţie care stă la baza tuturor apocalipselor şi a miturilor geografice (Atlantida etc.). Ceea ce dorim să subliniem este caracterul universal şi coerenţa temelor mitice neptuniene. Apele preced orice creaţie şi o reintegrează periodic, spre a o retopi în ele, a o „purifica", îmbogăţind-o totodată cu noi latenţe, regenerînd-o. Umanitatea piere periodic în potop sau inundaţie, datorită „păcatelor" ei (în majoritatea miturilor din jurul Pacificului motivul catastrofei este o vină rituală). Dar niciodată nu piere definitiv, ci reapare sub o nouă formă, reluînd acelaşi destin, aşteptînd revenirea aceleiaşi catastrofe care o va reabsorbi în ape.

Nu ştiu dacă se poate vorbi de o concepţie pesimistă a vieţii. Este mai degrabă o viziune resemnată, impusă de însăşi intuiţia ansamblului Apă-Lună-Devenire. Mitul potopului, cu toate implicaţiile lui, revelează viaţa aşa cum e preţuită ea de o altă „conştiinţă" decît cea umană; „văzută" de la nivelul neptunian, viaţa apare ca un lucru fragil, care trebuie periodic reabsorbit, pentru că acesta e destinul tuturor formelor, de a se dizolva, spre a putea reapare. Dacă „formele" nu ar fi regenerate prin periodica lor reabsorbire în ape, ele s-ar măcina, şi-ar istovi posibilităţile creatoare şi s-ar stinge definitiv. „Răutăţile", „păcatele" ar sfîrşi prin a desfigura umanitatea; sleită de germeni şi de forţe creatoare, omenirea ar decădea, ruinată şi sterilă. În locul regresiunii lente în forme subumane, potopul aduce reabsorbirea instantanee în Ape, în care „păcatele" sînt purificate şi din care se va naşte umanitatea nouă, regenerată.

73. Sinteză. — Astfel, toate valenţele metafizice şi religioase ale Apelor alcătuiesc un ansamblu de coerenţă perfectă. Cosmogoniei acvatice îi corespund — la nivel antropologic — hilogeniile, credinţele că neamul omenesc s-a născut din ape. Potopului sau scufundării continentelor în apă (tip Atlantida) — fenomen cosmic ce se repetă cu o ciclică necesitate — îi corespunde, la nivel uman, cea de-a „doua" moarte a sufletului (libaţiuni funerare, „umiditatea" şi *leimon*-ul în infern etc.) sau moartea rituală,

iniţiatică, prin botez. Dar, atît la nivel cosmologic cît şi la cel antropologic, imersiunea în ape nu echivalează cu o extincţie definitivă, ci numai cu o reintegrare trecătoare în indistinct, căreia îi urmează o nouă creaţie, o nouă viaţă sau un om nou, după cum avem de-a face cu un moment cosmic, biologic sau soteriologic. Din punctul de vedere al structurii, „potopul" este comparabil cu „botezul", iar libaţiunea funerară sau entuziasmul nimfoleptic, cu ceremoniile lustrale ale noilor născuţi sau cu băile rituale de primăvară, dătătoare de sănătate şi fertilitate.

Oricare ar fi ansamblul religios în care sînt prezente, funcţia apelor este întotdeauna aceeaşi: ele dezintegrează, suprimă formele, „spală păcatele" — purificînd şi regenerînd totodată. Destinul lor este să preceadă Creaţia şi să o reabsoarbă, neputînd niciodată să depăşească propria lor modalitate, adică neputînd să se manifeste în *forme*. Apele nu pot depăşi condiţia *virtualului*, a germenilor şi a latenţelor. Tot ce este *formă* se manifestă *deasupra* Apelor, desprinzîndu-se *din* Ape. În schimb, de îndată ce s-a desprins din Ape, încetînd de a mai fi virtuală, orice „formă" cade sub legea timpului şi a vieţii; dobîndeşte limite, cunoaşte istoria, participă la devenirea universală, se descompune şi sfîrşeşte prin a-şi istovi substanţa, dacă nu se regenerează prin imersiuni periodice în ape, dacă nu repetă „potopul", urmat de „cosmogonie". Lustraţiile şi purificările rituale cu apă au drept scop actualizarea fulgurantă a „timpului acela", „*in illo tempore*", cînd a avut loc creaţia; ele sînt repetarea simbolică a facerii lumii sau a „omului nou". Orice contact cu apa, practicat cu o intenţie religioasă, rezumă cele două momente fundamentale ale ritmului cosmic: reintegrarea în Ape — şi creaţia.

BIBLIOGRAFIE

Cosmogonii acvatice: A.J. Wensinck, *The Ocean in the Literature of the Western Semites* (Amsterdam, 1919), în spec. p. 1–15, 40–56; Oskar Dähnhardt, *Natursagen*, vol. I (Leipzig, 1909), p. 1–89; Stith Thompson, *Motif–Index of Folk Literature*, vol. I (Helsinki, 1932), p. 121 sq.; Ananda K.Coomaraswamy, *Yaksas*, I–II (Washington, 1928, 1931); Carl Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932); A.H.Krappe *La genèse des mythes* (Paris, 1938), p. 197 sq.

Despre valoarea magică şi religioasă a apelor: M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten* („Philologus" Suppl. Bd.14), 1921; J. Scheftelowitz, *Die Sündentilgung durch Wasser*, „Archiv f. Reli-

gionswissenschaft", vol. 17, 1914, p. 353–412), purificări rituale prin apă, R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, I (Bologna, 1929), p. 2–3 (Ewe, Bashilange), 18 (Sulka); K. Hartte, *Zum semitischen Wasserkultus* (Halle, 1912); Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites* (ed. a III-a, London, 1927, p. 166 sq.; 557 sq.; apele sacre); le P. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (Paris, 190), p. 158, 169; E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth* („Journal of the American Oriental Society"), vol. 26, 1905, p. 1–67); L. D. Barnett, *Yama, Gandharva and Glaucus* („Bulletin of the School of Oriental Studies", vol. 4, 1926–1928, p. 703–716); K.Rönnow, *Trita Aptya, eine vedische Gottheit* (Uppsala, 1927), p. 6 sq. (demoni acvatici), p. 14 sq. (Varuṇa, zeu al apelor), p. 36 sq. (expulzia magică a bolilor în ape), p. 64 sq. („Apa Vieţii") etc; A.Bouché—Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* (Paris, 1879–1882), vol. II, p. 261–265 (oracole controlate de divinităţi acvatice), p. 363–369 (oracolul lui Poseidon); G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive* (Paris, 1904), p. 11–69 (ordalie prin mare), p. 69-79 (prin izvoare, rîuri şi puţuri); J. G. Frazer, *The Folklore in the Old Testament* (London, 1918), vol. III, p. 304–306 (ordalii la israeliţi); P. Saintyves, *Les vierges—mères et les naissances miraculeuses* (Paris, 1908), p. 39–53 (teogonii acvatice şi cultul apelor), p. 87–109 (naşteri miraculoase prin ape sacre); B. Nyberg, *King und Erde* (Helsinki, 1931), p. 55 sq. (naşterea copiilor sau a strămoşilor mitici din apă); H. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II (Milano, 1945), p. 253 sq. (unire rituală lîngă fluvii); E. Laoust, *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie* (Paris, 1920), p. 202–253 (rituri ale ploii); F. Benoit, *Le rite de l'eau dans la fête du solstice d'été en Provence et en Afrique* („Revue Anthropologique", vol. 65, nr. 1–3); Louis Brunot, *La mer dans les traditions et les industries indigenes à Rabat et Salé* (Paris, 1920), p. 3–25 (demologie maritimă; marea în medicină şi magie); L. Joleaud, *Gravures rupestres et rites de l'eau en Afrique du Nord* („Journal de la Société des Africanistes", vol. III, 1933, p. 197–222); J. Goldzieher, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel* („Archiv f. Relig.", XIII, 1910, Heft I); O. von Wesendonck, *Das Weltbild der Iranier*, (1933), p. 102 sq. (despre cultul iranian al apelor); *M. Eliade. Notes sur le symbolisme aquatique* („Zalmoxis", II, 1939, p. 131–152), republicat în *Images et symboles*, cap. IV); Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves* (Paris, 1942).

Despre simbolismul botezului: P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Uppsala–Leipzig, 1942); R. P. Daniélou, *Bible et liturgie* (Paris, 1951), p. 29–173; Louis Beirnaert, S. J. *La dimension mystique du sacrementalisme chrétien* („Eranos—Jahrbuch" 1950, XVIII, p. 255–286); M. Eliade, *Images et symboles*, p. 199 sq.

Despre simbolismul acvatic al spiralei: L. Siret, *Origine et signification du décor spiralé*, (Le XV^{e} Congrès International d'Anthropologie, Portugal, 1930), Paris, 1931, p. 465–482.

Despre cultul izvoarelor, rîurilor, fluviilor; despre divinităţile neptuniene: R.Pettazoni, *La religione primitiva in Sardegna* (Piacenza, 1912),

passim, J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine* (Paris, 1908–1914), vol. II, a, p. 166 sq. (topoare ex-voto găsite lîngă izvoare şi fîntîni), II, a, p. 444–453 (cultul apelor termale); C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, ed. a V-a (Paris, 1924–1926), vol. II, p. 129–137 (divinităţi locale), vol. VIII, p. 313–331 (continuitatea cultelor acvatice); J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire Romain* (Paris, 1907–1920), vol.I, p. 372–384 (divinităţi acvatice; culte oficiale); III, p. 193–467 (culte indigene în Galia romană); Claudius Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique* (Paris, 1934); o bună bibliografie a cultelor galice şi galo-romane, în P. Saintyves, *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies fraçaises. Introduction*, (Paris, 1934), p. 24–35; Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, vol. II, (Lisboa, 1905), p. 198 sq. (zei fluviali în protoistoria celto—lusitană), vol. III (Lisboa, 1913), p. 248 sq. (în epoca romană); Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (ed. a II-a, Berlin, 1929), p. 39–40; S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, vol. V (Paris, 1923), p. 250–254 (calul, nimfele, izvoarele); J. Toutain, *Le culte des eaux (sources, fleuves, lacs), dans la Grèce antique* (în vol. *Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, 1935, p. 268–294); J. Grimm, *Teutonic Mythology* (ed. engleză, London, 1888), p. 583–601; Uno Holmberg, *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker* (Helsinki, 1913); J. Nippgen, *Les divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens: Ostiaques et Vogoules* („Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires", VI, 1925, p. 207–216).

Despre utilizarea funerară a apei : A. Parrot, *Le „refrigerium" dans l'au-delà* (Paris, 1937); M. Eliade, *Locum refrigerii...* („Zalmoxis", I, 1938, p. 203–206).

Despre cultul apelor în creştinism: o bună bibliografie în P. Saintyves, *Corpus du folklore des eaux*, p. 20–21; texte, *ibid* p. 139–196; cf. P. Saintyves, *De l'immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme* („Revue Hist. Relig.", 1933, t.108, p. 135–183; republicat în *Corpus*, p. 197 sq.).

Folclorul apelor: R. C. Hope, *The Legendary Lore of the Holy Wells of England, Including Rivers, Lakes, Fountains and Springs* (London, 1893); W. Gregor, *Guardian Spirits of Wells and Lochs* („Folklore" III, 1892, p. 67–73); L. J. B. Bérenger–Féraud, *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations* (Paris, 1895, 5 vol.), I, p. 207–304 (dragoni şi şerpi mitici în apropierea izvoarelor, lacurilor etc.) II, p. 1–58 („puterile" şi geniile apelor), III, p. 167–214 (gesturi rituale pentru ploaie), IV, p. 291–360 (virtuţi miraculoase ale fîntînilor); Paul Sébillot, *Le folklore de France*, vol. II (Paris, 1905),p. 175–303; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge, 1910), p. 130–173 (supravieţuirea nimfelor în folclorul grec contemporan); J. Rhys, *Celtic Folk—Lore* (Oxford, 1901), p. 354–400 (folclorul puţurilor); K. Weinhold, *Die Verehrung der Quellen in Deutschland* (Berlin, 1898); Ilmari Manninen, *Die dämonistischen Krankheiten in finnischen Volksaberglau-*

ben (Helsinki, 1922), p. 81–106; Dan Mc-Kenzie, *Infancy of Medicine* (London, 1927), p. 238 sq.; R. P. Masani *Le folklore des puits dans l'Inde et spécialement à Bombay* („Rev.Hist.Relig.", 1931, t. 104, p. 221–271); cf., de asemenea, bibliografiile din cap. Vegetaţia („Fîntîna Tinereţii", „Arborele Vieţii").

Dragonii în China şi în Asia răsăriteană; descendenţa suveranilor *nāgī*; Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926), 2 vol; *id.*, *La civilisation chinoise* (Paris, 1929), *id.*, *La pensée chinoise* (Paris, 1934); B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China*, („The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", nr.2, Stockholm, 1930, p. 1–54); Ed. Chavannes, *Les mémoires historiques de Sse-Ma-Tsien*, vol. I, Paris, 1897; vol. II, Paris, 1897, vol. III partea a II-a Paris, 1899; J. Przyluski, *La Princesse à l'odeur de poisson et la Nāgî dans les traditions de l'Asie Orientale* („Études Asiatique", vol. II, Paris, 1925, p. 265–284); *id.*, *Le Prologue—cadre des Mille et une nuits et le thème de svayamvara* („Journal Asiatique", 1924, p. 101–137); G. Oppert, *On the Original Inhabitants of Bhāratavarsa or India* (Westminster, 1893); Nobushirb Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise* (Paris, 1928), p. 46, 53 sq.; *id.*, *Le japonais et les langues austro-asiatiques* (Paris, 1928), p. 35 sq.; M. Eliade *Le Yoga* (Paris, 1957), p. 346 sq.; prinţi născuţi de prinţese *nāga*, in Siam, în India şi în Africa, cf. Dangel, „Studi e Matteriali di Storia delle Religioni", XIV, 1938, p. 180; Walter Knoche, *Kindfisch—Märchen in Ozeanien* („Mitteilungen d. Anthrop. Gesell. Wien", vol. 69, 1939, p. 24–33); K. Rönnow, *Kirāta* („Le Monde Oriental"), vol. 30, 1936, publicat 1944, p. 90–169), p. 137, n.1, remarcă faptul că frecvenţa motivului privitor la originea familiilor regale din India de nord pornind de la şerpi face inutilă ipoteza unei influenţe austro-asiatice; vezi şi Ch. Autran, *L'Epopée Indoue* (Paris, 1946), p. 66–169; materiale şi bibliografie despre cultul şerpilor în India, J. Ph.Vogel, *Serpent—worship in Ancient and Modern India* („Acta Orientalia", II, 1924, p. 279–312); *id.*, *Indian Serpent Lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art* (London, 1926), p. 35 sq.

Despre vasul cu ape care ţîşnesc, simbol al fertilităţii bine cunoscut în Orientul clasic, cf. E. D. Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams* (Berlin, 1933); G. Combaz, *L'Inde et l'Orient classique*, (Paris, 1937), p. 174 sq.; *id.*, *L'évolution du stūpa en Asie* („Mélanges chinois et bouddhiques", IV, Bruxelles, 1936), p. 93 sq.

CAPITOLUL VI

PIETRELE SACRE: EPIFANII, SEMNE ŞI FORME

74. Kratofanii litice. —Duritatea, asprimea, permanenţa materiei reprezintă pentru conştiinţa religioasă a primitivului o hierofanie. Nimic mai imediat şi mai autonom în plenitudinea forţei sale, şi nimic mai nobil, nici mai înspăimîntător decît falnica stîncă, blocul de granit ce se înalţă cu îndrăzneală. Înainte de orice, piatra *este*. Rămîne întotdeauna ea însăşi şi subzistă; şi, ceea ce este mai important, ea *loveşte*. Chiar înainte de a o apuca spre a lovi, omul se izbeşte de ea. Nu neapărat cu trupul lui, dar cel puţin cu privirea. El îi constată astfel tăria, asprimea, puterea. Stînca îi revelează ceva care transcende precaritatea condiţiei lui omeneşti: un mod de a fi absolut. Rezistenţa, inerţia, proporţiile, ca şi ciudatele ei contururi, nu sînt umane: ele atestă o prezenţă care uimeşte, îngrozeşte, atrage şi ameninţă. În măreţia şi duritatea ei, în forma sau culoarea ei, omul întîlneşte o realitate şi o forţă care aparţin unei lumi, *alta* decît lumea profană din care face el parte.

Nu putem şti dacă oamenii au adorat vreodată pietrele, ca pietre doar. Devoţiunea primitivului se raportează, în orice caz, întotdeauna la un altceva, pe care piatra îl încorporează şi exprimă. O stîncă, o pietricică sînt obiectul unei devoţiuni respectuoase pentru că ele reprezintă sau imită *ceva*, pentru că ele vin de *undeva*. Valoarea lor sacră e datorată exclusiv acelui *ceva* sau acelui *undeva*, niciodată existenţei lor în sine. Oamenii nu au adorat pietrele decît în măsura în care ele reprezentau *altceva* decît ele însele. Ei au adorat pietrele ori s-au folosit de ele ca instrumente de acţiune spirituală, ca centre de energie destinate propriei lor apărări sau a morţilor lor. Şi aceasta, trebuie s-o spunem de pe acum, pentru că majoritatea pietrelor care aveau incidenţe cultuale erau folosite ca *instrumente*: ele slujeau pentru a obţine ceva şi a-şi asigura acea posesiune. Ele îndeplineau o funcţie magică, mai degrabă decît una religioasă. Înzestrate cu anumite virtuţi sacre datorate originii sau formei lor, ele nu erau *adorate* ci *folosite*.

Astfel, americanistul J. Imbelloni, studiind aria de difuziune a cuvîntului oceano-american *toki* (arie ce se întinde de la limitele orientale ale Melaneziei, pînă în interiorul celor două Americi), a relevat următoarele semnificaţii: a) armă de luptă, din piatră; topor; prin extensiune, orice instrument din piatră; b) însemn al demnităţii, simbol al puterii; c) persoană care deţine sau exercită puterea prin ereditate sau prin învestitură; d) obiect ritual (*Les noms des haches lithiques*, p. 333). „Paznicii mormintelor" eneolitice erau plasaţi alături de depozitele mortuare pentru a le asigura inviolabilitatea (Octobon, *Statues-menhirs*, p. 562). Menhirele par să fi jucat un rol similar: acela de la Mas d'Azais era instalat vertical deasupra unui depozit mortuar (*ibid.*). Piatra ocrotea împotriva animalelor, hoţilor, dar mai cu seamă împotriva „morţii"; căci, asemenea incoruptibilităţii pietrei, sufletul defunctului trebuia să subziste veşnic fără să se risipească (eventualul simbolism falic al pietrelor de mormînt preistorice confirmă acest sens, falusul fiind un simbol al existenţei, al forţei, al duratei).

75. Megaliţi funerari. — La populaţia gond, unul din triburile dravidiene care a pătruns cel mai adînc în interiorul Indiei centrale, există următorul obicei: fiul sau moştenitorul mortului trebuie să depună alături de mormînt, patru zile după înmormîntare, o stîncă enormă care atinge uneori o înălţime de trei metri. Transportul acestei pietre, adesea luată de la o distanţă apreciabilă, cere mare efort şi cheltuială; de aceea, în majoritatea cazurilor, construcţia monumentului e mult amînată, iar uneori abandonată (W. H. Schoobert, *The Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, în *Census of India*, 1931, I (III, b), p. 85; W. V. Grigson, *The Maria Gonds of Bastar*, London, 1938, p. 274 sq.). Antropologul englez Hutton crede că aceste monumente megalitice funerare — frecvente la triburile necivilizate din India — au ca scop să „fixeze" sufletul mortului şi să-i stabilească un lăcaş provizoriu, care să-l menţină în vecinătatea celor vii şi care, cu toate că îi îngăduie să influenţeze fertilitatea cîmpurilor prin puterea pe care i-o conferă natura sa spirituală, să-l împiedice să rătăcească sau să devină primejdios. Această interpretare este confirmată de recentele cercetări ale lui W. Koppers asupra triburilor celor mai arhaice ale Indiei centrale: bhili, korku, munda şi gond. Abstracţie făcînd de rezultatele obţinute de W. Koppers[1] privind istoria

1 Aceste rezultate sînt destul de importante, căci obiceiul de a înălţa monumente funerare nu pare a fi o tradiţie autohtonă la bhili, populaţia cea mai arhaică a Indiei centrale (p. 156), ci o influenţă datorată

monumentelor litice funerare ale Indiei centrale, trebuie să reţinem:

a) toate aceste monumente se raportează la cultul morţilor şi urmăresc potolirea sufletului mortului; b) din punct de vedere morfologic se pot compara cu megaliţii şi menhirele preistorice europene; c) ele nu se găsesc deasupra mormintelor, şi nici alături, ci la o destul de mare distanţă; d) totuşi, cînd e vorba de o moarte violentă (trăsnet, şarpe, tigru), monumentul e construit chiar la locul accidentului (W. Koppers, *Monuments to the Dead*, p. 134, 151, 189, 197, 188).

Cazul din urmă dezvăluie sensul originar al monumentelor litice funerare, căci moartea violentă proiectează un suflet zbuciumat şostil, plin de resentimente. Dacă viaţa e întreruptă brusc, se presupune că sufletul mortului are tendinţa să continue ceea ce îi mai rămînea in viaţa normală în sînul colectivităţii de care a fost despărţit. La tribul gond, de pildă, se îngrămădesc pietre în locul unde cineva a fost omorît de trăsnet, de un tigru sau de un şarpe (W. Koppers, p. 188); fiecare trecător adaugă o piatră la grămadă pentru odihna defunctului (acest obicei dăinuie încă în zilele noastre în cîteva regiuni din Europa, de pildă în Franţa, cf. par.76). În fine, în unele regiuni (la gondii dravidieni), consacrarea monumentelor funerare este însoţită de rituri erotice, aşa cum se întîlneşte întotdeauna cu prilejul pomenirii morţilor în societăţile agrare. La tribul bhil, se înalţă monumente numai pentru cei care au pierit de moarte violentă, sau pentru căpetenii, magicieni, războinici, pentru liniştea sufletului celor „tari", într-un cuvînt, al celor care reprezentau „forţa" în timpul vieţii lor sau care au obţinut-o prin contagiunea „morţii lor violente".

Piatra funerară devine astfel un instrument protector al vieţii împotriva morţii. Sufletul „locuieşte" în piatră, după cum, în alte culturi, el locuieşte în mormînt, considerat pentru aceleaşi motive drept o „casă a mortului". Megalitul funerar ocroteşte pe cei vii de eventualele acţiuni nocive ale mortului; moartea, reprezentînd o stare de disponibilitate, îngăduie exercitarea unor anumite influenţe bune sau răufăcătoare. „Fixat" într-o piatră, sufletul este silit să acţioneze numai în sensul pozitiv: fertilizare. De aceea, în multe arii culturale, pietrele presupuse a fi locuite de „strămoşi" sînt instrumente de fecundare a cîmpurilor şi a femeilor. Triburi-

---

populaţiilor megalitice, ca dravidienii şi munda (cf. Koppers, *Monuments to the Dead of the Bhils*, p. 196). Deoarece nici populaţiile Arya, nici autorii civilizaţiei preistorice a Indusului (mileniul al II-lea a. Cr.) nu au fost popoare megalitice, rămîne deschisă problema originii tradiţiei megalitice în India. Oare se datorează ea influenţelor sud-asiatice, austro-asiatice sau trebuie explicată prin relaţii istorice, genetice (poate indirecte) cu cultura megalitică a preistoriei europene?

le neolitice din Sudan asimilează „pietrele de ploaie" strămoşilor care ştiau să provoace ploaia (S. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London p. 24). În insulele din Pacific (Noua Caledonie, Malekula, Atchin etc.), anumite stînci reprezintă sau întrupează zeii, strămoşii şi eroii „civilizatori" (R. W. Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, II, p. 242, sq.); piesa centrală a fiecărui altar din aceste regiuni ale Pacificului este, după J. Layard, un monolit însoţit de un dolmen mai mic reprezentînd strămoşii (J. Layard, *The Journey of the Dead*, în *Essays presented to Seligman*, London, 1934, p. 116, sq. etc.).

M. Leenhardt scrie (*Notes d'thnologie néocalédonienne*, Paris, 1930, p. 183) că „pietrele sînt spiritul pietrificat al strămoşilor". Formula este foarte frumoasă, dar nu trebuie interpretată literal. Nu este vorba de un „spirit pietrificat", ci de o reprezentare concretă, de un „locaş" provizoriu sau simbolic al acelui spirit. De altfel, M. Leenhardt însuşi mărturiseşte în *Notes d'ethnologie néocalédonienne* (p. 241): „ Fie că e vorba de spirit, de zeu, de totem, de clan, toate aceste diferite concepţii au, într-adevăr, o reprezentare concretă, care este piatra." Populaţiile khasi din Assam cred că Marea Mamă a clanului este reprezentată în dolmeni (*maw-kynthei*, „pietrele femei") şi că Marele Părinte e prezent în menhire (*maw-shynrang*, „pietrele bărbaţi"; cf. R. Pettazzoni, *Dio* I, p. 10). În alte arii culturale, menhirele întrupează chiar divinitatea supremă (uraniană). Am văzut (cf. par. 16) că la numeroase triburi africane, cultul zeului suprem al Cerului cuprindemenhire (li se aduc jertfe) şi alte pietre sacre.

76. Pietre fertilizante. — Prin urmare, cultul nu se adresează pietrei în sine, ca substanţă materială, ci spiritului care o însufleţeşte, simbolului care o consacră. Piatra, stînca, monolitul, dolmenul, menhirul etc. *devin* sacre, datorită forţei spirituale al cărei semn îl poartă. Deoarece sîntem în această arie culturală a „strămoşului", a mortului „fixat" în piatră spre a fi folosit ca instrument de apărare şi de sporire a vieţii, să mai adăugăm cîteva exemple. În India, tinerii căsătoriţi se adresează megaliţilor pentru a avea copii (Hutton, *Census*, I, 1931, p. 88). Femeile sterile din Salem (India de Sud) cred că în dolmeni sălăşluiesc strămoşii care au puterea să le fecundeze, de aceea se freacă de piatră după ce au depus ofrande (flori, santal şi orez fiert; J. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-mediterranéene*, p. 12). Triburile din Australia Centrală au concepţii asemănătoare. B. Spencer şi F. J. Gillen citează cazul unei stînci mari, numită Erathipa, ce are o crăpătură laterală prin care sufletele copiilor, închişi aici, pîndesc trecerea vreunei femei ca să poată renaşte în

ea. Cînd femeile care nu doresc copii se găsesc în apropierea stîncii, ele se prefac a fi bătrîne şi umblă sprijinindu-se într-un băţ, strigînd: „Nu veni la mine, eu sînt o femeie bătrînă!” (*The Natives Tribes of Central Australia*, p. 337). Femeile sterile din tribul maidu (California Sept.) ating o stîncă semănînd cu o femeie gravidă (E. S. Hartland, *Primitive Paternity*, I, p. 124 sq.). În insula Kai (sud-vestul Noii Guinee), femeia care vrea să aibă copii unge o piatră cu grăsime. Acelaşi obicei există în Madagascar (J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II, p. 75). Este interesant de notat că aceleaşi „pietre fertilizante” sînt unse cu ulei şi de negustorii domici să-şi vadă afacerile prosperînd. În India există o credinţă conform căreia anumite pietre s-ar fi născut şi s-ar reproduce de la sine (*svāyambhū* – „autogenie”); de aceea ele sînt căutate şi venerate de femeile sterile care le aduc ofrande (ex. Georg Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäolgischer Betrachtung*, Leipzig, 1921, p. 99 sq.). În unele regiuni din Europa şi din lume tinerii căsătoriţi calcă pe o piatră pentru a face fertilă unirea lor (cf. J. G. Frazer, *TheFolklore in the Old Testament*, vol.II p. 403–405; B. Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, p. 66 sq., 239). Samoezii se închină în faţa unei pietre cu formă ciudată numită *pyl-paja* („femeia-piatră”) şi-i aduc ofrande de aur (B. Nyberg, *op. cit.*, p. 66).

Ideea implicată în toate aceste rituri este că anumite pietre pot să fecundeze femeile sterile, fie datorită duhului strămoşului care se găseşte în ele, fie în virtutea formei („femeia-gravidă”, „femeia-piatră”), sau a originii lor (*svāyambhū* – „autogenie”). Dar „teoria” care a dat loc unor asemenea practici religioase sau le-a justificat nu s-a păstrat întotdeauna în conştiinţa acelora care continuă să respecte aceste practici. Uneori „teoria” iniţială a fost înlocuită sau modificată de o teorie diferită; alteori „teoria” originară a fost complet uitată în urma unei revoluţii religioase biruitoare. Să amintim cîteva fapte care intră în acest din urmă caz. Slabe vestigii ale devoţiunii pentru megaliţi, stînci sau dolmeni, supravieţuiri ale practicilor de „fertilizare” prin contact cu pietrele, subzistă încă în zilele noastre în credinţele populare europene. Această devoţiune este, precum am spus, destul de vagă; în cantonul Moutiers (Savoia), populaţia manifestă „teamă religioasă şi respect pios” pentru „Pierra Chevetta” (Piatra Huhurezului), fără a şti în privinţa ei nimic altceva decît că ocroteşte satul şi că, în măsura în care va dăinui, nici focul, nici apa nu va putea să-i atingă (A. Van Gennep, în P. Saintyves, *Corpus du folklore préhistorique*, II, p. 376). În cantonul Sumène (departamentul Gard), ţăranii se tem de dolmeni şi îi evită (A. Hugues, *ibid*, p. 390).

Femeile din cantonul Annecy–sud spun „Tatăl nostru" şi „Ave" cînd trec pe lîngă o grămadă de pietre denumite „Mortul". Dar această teamă se explică prin credinţa că cineva ar fi îngropat acolo (cf. A. Van Gennep, *ibid.*, p. 317). În aceeaşi regiune, femeile îngenunchează şi fac semnul crucii, aruncînd o pietricică pe o grămadă care ar acoperi corpul unui pelerin asasinat sau îngropat în urma unei surpări de teren (*ibid.*, p. 332). Un obicei similar se întîlneşte în Africa. Hotentoţii aruncă pietre pe mormîntul demiurgului Heitsi Eibib şi populaţiile bantu din sud practică acelaşi ritual faţă de demiurgul Unkulunkulu (cf. R. Pettazzoni, *Dio*, I. p. 198, 200). Reiese din aceste cîteva exemple că devoţiunea sau teama religioasă faţă de megaliţi este sporadică în Franţa şi determinată, în majoritatea cazurilor, de alte motive decît magia pietrei (de exemplu, „moarte violentă"). Concepţia arhaică a fertilităţii pietrelor consacrate, dolmeni, menhire, este cu totul diferită. Dar practicile s-au păstrat cam peste tot, pînă în zilele noastre.

77. **„Alunecuşul"**. — Obiceiul denumit „alunècuşul" este foarte cunoscut: pentru a avea copii, tinerele femei se lăsă să alunece de-a lungul unei pietre consacrate (exemple în *Corpus*, II, p. 347 etc.; P. Sébillot. *Le folklore de France*, I, 1904, p. 335 sq.; A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, I, p. 96 sq.; P. Sartori în *Handwörterbuch des deutsch. Aberglaubens*, s.v. „gleiten"; Leite de Vasconcellos, *Opusculos*, vol.VII, Lisboa, 1938, p. 653 sq.). Un alt obicei ritual încă mai răspîndit este „frecarea": frecarea e practicată pentru motive de sănătate, dar o folosesc mai ales femeile sterile. La Decines (Rhône), recent încă, femeile se aşezau pe un monolit care se află pe cîmp în locul numit Pierrefrite. La Saint–Renan (Finister), femeia care dorea să aibă un copil se culca trei nopţi de-a rîndul pe o stîncă mare, „Iapa de Piatră" (P. Sébillot, p. 339–340). Tot astfel, tinerele căsătorite veneau aici în primele nopţi după căsătorie şi îşi frecau pîntecul de piatră (P. Saintyves, *Corpus*, vol.III, p. 346). Această practică se regăseşte în numeroase regiuni (cf. indexului celor trei volume din *Corpus de folklore préhistorique*, s.v. „friction" etc.). În alte părţi, de pildă în satul Moëdan, din cantonul Pont–Aven, femeile care îşi frecau pîntecul de piatră erau sigure că vor avea copii de sex masculin (*Corpus*, III, p. 375). În 1923 încă, ţărăncile care veneau la Londra îmbrăţişau coloanele catedralei Sfîntul Pavel pentru a avea copii (Mackenzie, *Infancy of Medicine*, London, 1927, p. 210, după unele informaţii apărute în ziare).

Trebuie integrat în acelaşi ansamblu ritual şi obiceiul relatat de P. Sébillot: „Prin 1880, nu departe de Carnac, oameni căsătoriţi de mai mulţi ani şi care nu aveau copii au venit, în perioada lunii pline, la un menhir; şi-au lepădat hainele şi femeia a început să alerge împrejurul pietrei, încercînd să scape de urmărirea soţului; părinţii stăteau de pază în apropiere pentru a îndepărta pe profani" (*Le folklore de France*, IV, 1907, p. 61–62; *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, vol.I, p. 150). Este foarte probabil că aceste procedee erau mult mai utilizate în trecut. Se citează numeroase interdicţii din partea clerului şi regilor privitoare la cultul pietrelor şi mai ales emisia seminală în faţa pietrelor, în Evul Mediu (v. Bérnard le Pontois, *Le Finistère préhistorique*, Paris, 1929, p. 268). Dar acest ultim rit este mult mai complex şi nu poate fi redus — precum cele ale „alunecuşului" sau „frecării" — la credinţa în posibilitatea de „fertilizare" directă a dolmenului sau menhirului. Este menţionat, mai întîi, timpul împreunărilor („în perioada lunii pline"), ceea ce indică urme de cult lunar; apoi împreunarea căsătoriţilor sau emisia seminală în faţa pietrei se explică prin concepţia, mai evoluată, a sexualizării regnului mineral, a naşterilor avînd ca origine piatra etc. corespunzînd unor anumite rituri de fecundare prin piatră (V. Eisler, *Kuba-Kybele*, „Philologus", 1909, p. 118–151; 161–209; cf. C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, p. 34 sq.).

Majoritatea obiceiurilor — cum spuneam mai sus — mai păstrează credinţa că simpla atingere a stîncii sau a pietrei consacrate este suficientă pentru fertilizarea unei femei sterile. În acelaşi sat (Carnac) femeile veneau să se aşeze pe dolmenul Creuz-Moquem, suflecîndu-şi poalele; pentru a împiedica această practică, o cruce a fost înălţată pe stîncă (*Corpus*, III, p. 431). Există numeroase alte pietre denumite de „dragoste" sau de „căsătorie" ale căror virtuţi sînt erotice (cf. indexului primului tom al *Corpus*-ului, s.v. Piatră de Dragoste, piatră de căsătorie etc.). La Atena, femeile însărcinate se duceau pe colina Nimfelor şi alunecau pe stîncă, invocîndu-l pe Apollo pentru a-şi asigura o naştere uşoară (v. E. S. Hartland, *Primitive Paternity*, I, p. 130). Avem aici un bun exemplu al schimbării semnificaţiei unui rit, piatra de fecundare devenind piatră de naştere. Aceleaşi credinţe în pietre care, doar atinse, determină o naştere uşoară se regăsesc în Portugalia (v.Leite de Vasconscellos, *De terra em terra*, II, Lisboa, p. 205; *Opusculos*, VII, p. 652).

Un număr mare de megaliţi ajută umbletul copiilor sau le asigură o sănătate robustă (*Corpus*, III, p, 36, 213 etc.; 98, 220,

330). În cantonul Amence se află o „Piatră găurită"; femeile îngenunchează în faţa ei şi se roagă pentru sănătatea copiilor lor aruncînd o monedă în gaură (v. *Corpus*, II, p. 401). În momentul naşterii, părinţii duceau copilul la „piatra găurită" din Fouvent-le-Haut şi-l treceau prin gaură. „Era, într-un fel, botezul pietrei destinat să ocrotească copilul de vrăji şi să-i aducă noroc" (Perrault Dabot, reprodus în *Corpus*, II, p. 403). În zilele noastre încă, femeile sterile din Pafos trec prin gaura unei pietre (J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, I, p. 36). Acelaşi obicei există în unele regiuni din Anglia (J. G. Frazer, *Balder the beautiful*, II, p. 187). În alte părţi, femeile trec doar mîna dreaptă prin deschizătură, pentru că — spun ele — ea este cea care suportă greutatea copilului (*Corpus*, II, p. 403). La Crăciun şi la Sînziene (adică la cele două solstiţii) se puneau luminări lîngă unele pietre găurite, acestea erau stropite cu untdelemn pe care apoi îl strîngeau şi-l foloseau ca leac (*ibid*, II, p. 403).

Biserica a combătut multă vreme aceste obiceiuri (cf. şi *Corpus* I, s.v. condamnări etc.) Supravieţuirea lor, în ciuda presiunilor ecleziastice şi, mai ales, în ciuda unui secol de raţionalism antireligios şi antisuperstiţios, le dovedeşte o dată în plus forţa. Aproape toate celelalte ceremonii referitoare la pietrele consacrate (devoţiune, teamă, prorocire etc.) au dispărut. Nu s-a menţinut decît ceea ce era esenţial: credinţa în virtutea lor fertilizantă. Astăzi, această credinţă nu mai este susţinută de nici o consideraţie teoretică, dar ea este justificată de legende recente sau de interpretări clericale (pe stîncă s-a odihnit un sfînt; pe un menhir se află o cruce etc.). Totuşi, uneori se poate degaja o formulă teoretică intermediară: pietrele, stîncile, menhirele sînt vizitate de zîne şi lor li se aduc ofrande (uleiuri, flori etc.). Nu înseamnează că ar exista un adevărat cult al acestor fiinţe, dar ai întotdeauna ceva să le ceri.

Cu toate acestea, revoluţia religioasă realizată prin aderarea la creştinism a Europei a sfîrşit prin a anula ansamblul teoretic primitiv în care se încadra ceremonialul pietrelor fertilizante. Devoţiunea manifestată de populaţiile rurale pînă în Evul Mediu faţă de tot ce era legat de civilizaţiile preistorice (de ceea ce se cheamă „epoca pietrei"), faţă de monumentele lor funerare, magice sau cultuale, faţă de armele lor de piatră („piatra de trăsnet") se explică nu numai prin supravieţuirea directă a ideilor religioase care îi însufleţiseră pe înaintaşii lor preistorici, ci şi prin teama, devoţiunea sau admiraţia superstiţioasă pe care populaţiile rurale le manifestau faţă de aceştia: ei erau judecaţi după urmele civilizaţiei lor litice. Este adevărat că populaţiile rurale conside-

rau — se va vedea mai departe — armele primitive ca nişte „pietre de trăsnet" căzute din cer; tot astfel menhirele; *stellae*-ele, dolmenii erau socotite urme ale uriaşilor, zînelor, eroilor.

78. Pietre găurite, „pietre de trăsnet". — S-a spus mai sus cum, în cazul pietrelor „fertilizante" şi al devoţiunii pentru pietre, „teoria" tradiţională care justifica practica fusese înlocuită (sau cel puţin contaminată) de o teorie nouă. Un exemplu izbitor ne este oferit de obiceiul (păstrat în Europa pînă în zilele noastre) de a trece noul născut prin gaura unei pietre (cf. Hanna Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics*, p. 110). Fără îndoială, acest rit se raportează la o „renaştere" concepută fie ca o naştere, prin intermediul unui simbol de piatră, a matricei divine, fie ca o renaştere printr-un simbol solar. Popoarele protoistorice din India considerau pietrele găurite ca o emblemă a lui *yoni*, iar acţiunea rituală de a trece prin gaură ar implica regenerarea prin intermediul principiului cosmic feminin (cf. Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, I, p. 62). „Căpiţele de piatră" cultuale (*älv-kvarnar*) din preistoria scandinavă ar fi putut avea o funcţie similară; Oscar Almgren le atribuie un sens simbolic, vecin cu cel al lui *yoni* (*cf. Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt, a. M., 1934, p. 246). Dar, în India, aceste *ringstones* sînt înzestrate şi cu un simbolism solar. Ele sînt asimilate cu poarta lumii, *loka-dvāra*, prin care sufletul poate de asemenea „trece peste" (să se salveze-*atimucyate*). Gaura pietrei se numeşte „poarta eliberării" (*mukti-dvāra*) şi, în orice caz, această formulă nu poate fi aplicată unei renaşteri prin *yoni* (matrice), ci numai unei eliberări din Cosmos şi din ciclul karmic, eliberare implicată în simbolismul solar (cf. A. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn*, Washington, 1935, p. 17, n.22). Ne aflăm în prezenţa unui simbolism care dezvăluie un sens diferit de ritul arhaic al trecerii prin *ringstone*. Tot în India întîlnim un alt exemplu al înlocuirii unei teorii vechi prin una nouă: încă în zilele noastre, piatra *sālagrāma* este sacră pentru că trece drept simbol al lui Viṣṇu şi este măritată cu planta *tulasī*, simbolul zeiţei Lakṣmī. În realitate, ansamblul cultual piatră–plantă este un simbol arhaic al „locului consacrat", al altarului primitiv şi acoperă toată aria indo–mediteraneană (cf. par. 97).

În numeroase regiuni, pietrele meteorice sînt considerate embleme sau semne ale fertilităţii. Buriaţii sînt convinşi că anumite pietre „căzute din cer" sînt favorabile ploii: astfel că, pe timp de secetă, li se oferă jertfe. În multe alte sate se găsesc pietre asemănătoare de dimensiuni reduse; li se aduc ofrande primăvara,

pentru a asigura o bună recoltă (Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 153). Rezultă de aici că, dacă piatra e înzestrată cu o valoare religioasă, aceasta se datorează originii ei: ea vine dintr-o zonă sacră şi fertilă prin excelenţă. Ea cade din cer o dată cu trăsnetul care aduce ploaia. Toate credinţele relative la fertilitatea „pietrelor de ploaie" au la bază originea lor meteorică, sau analogiile presupuse că există între ele şi anumite forţe, forme, fiinţe, care stăpînesc ploaia. La Kota Gadang (Sumatra), de pildă, se află o piatră care prezintă o vagă asemănare cu o pisică. Apropiind acest fapt de rolul jucat de o pisică neagră în anumite rituri destinate a obţine ploaia, se poate închipui că această piatră posedă capacităţi similare (cf. J. G. Frazer, *The Magic King*, I, p. 308). O analiză riguroasă a nenumăratelor „pietre de ploaie" evidenţiază de fiecare dată existenţa unei „teorii" care explică putinţa lor de a stăpîni norii: este vorba fie de forma lor, care are o anumită „simpatie" cu norii sau cu trăsnetul, fie de originea lor celestă (ele ar fi căzut din cer), fie de apartenenţa lor la „strămoşi", sau au fost găsite în apă, sau forma lor aminteşte pe cea a şerpilor, broaştelor, peştilor sau a oricărei alte embleme acvatice. Niciodată eficienţa acestor pietre nu rezidă în ele însele; ele participă la un principiu sau întrupează un simbol, exprimă o „simpatie" cosmică sau revelează o origine celestă. Aceste pietre sînt *semnele* unei alte realităţi spirituale sau instrumentele unei forţe sacre căreia ele îi sînt doar receptacol.

79. Meteoriţi şi betili. — Un exemplu sugestiv privitor la polivalenţa simbolică a pietrelor ne este oferit de meteoriţi. Kaaba de la Mecca şi piatra neagră de la Pessinonte, chip aniconic al Marii Mame a frigienilor, Cybele, adusă la Roma în timpul ultimului război punic, sînt meteoriţii cei mai iluştri (cf. bibliografia cărţii noastre *Metallurgy, Magic and Alchemy, p. 3*). Caracterul lor sacru se datora, în primul rînd, originii lor cereşti. Dar erau în acelaşi timp imagini ale Marii Mame, adică ale divinităţii telurice prin excelenţă. Este greu de crezut că originea lor uraniană ar fi fost uitată, credinţele populare conferind această descendenţă tuturor instrumentelor preistorice de piatră numite „pietre de trăsnet", Meteoriţii au devenit probabil imagini ale Marii Zeiţe pentru că s-a crezut că erau urmăriţi de trăsnet, simbol al zeului uranian. Dar, pe de altă parte, Kaaba era considerată „Centrul Lumii". Ea nu era numai centrul pămîntului, dar deasupra ei, în centrul cerului, se găsea „Poarta Cerului". Evident, căzînd din cer, Kaaba a găurit bolta şi prin această gaură se poate efectua comunicarea Pămîntului cu Cerul. Pe aici trece *Axis Mundi*.

Astfel, meteoriţii sînt sacri, fie pentru că au căzut din cer, fie pentru că dezvăluie prezenţa Marii Zeiţe, fie pentru că reprezintă „Centrul Lumii". În toate aceste cazuri, ei sînt *simboluri* sau *embleme*. Caracterul lor sacru presupune o teorie cosmologică o dată cu o concepţie precisă a dialecticii hierofanice. „Arabii adoră pietrele", scria Clement din Alexandria (*Protreptic*, IV, 46). Ca şi predecesorii săi monoteişti din Vechiul Testament, apologetul creştin era împins de puritatea şi intensitatea experienţei sale religioase (întemeiată pe revelaţia cristologică), să nege orice valoare spirituală vechilor forme de cult. Ţinînd seama de tendinţa structurală a spiritului semitic, aceea de a contopi divinitatea cu suportul material care o reprezintă sau îi manifestă forţa (A. Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Eléphantine*, p. 591), se poate presupune că, pe timpul lui Clement, majoritatea arabilor „adorau" pietrele. Cercetări recente au demonstrat totuşi că arabii preislamici venerau anumite pietre numite de greco-latini *baytili*, termen de origine semitică însemnînd „casa Domnului" (v. P. Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique*). Astfel de pietre sacre n-au fost venerate de altminteri numai în lumea semitică, ci şi de populaţiile din Africa de Nord, înainte char de contactul lor cu cartaginezii (cf. A. Bel, *La religion musulmane en Berbérie*, I. Paris, 1938, p. 80). Dar betilii n-au fost niciodată adoraţi în calitatea lor de *pietre*, ci doar în măsura în care manifestau o *prezenţă divină*. Ele reprezentau „casa" Domnului, erau semnul lui, emblema şi receptacolul forţei lui sau martorul neclintit al unui act religios săvîrşit în numele lui. Cîteva exemple alese din lumea semitică vor face mai bine înţelese sensul şi funcţia lor.

În drumul spre Mesopotamia, Iacov a traversat Haranul. „Ajungînd însă la un loc, a rămas să doarmă acolo, căci asfinţise soarele. Şi luînd una din pietrele locului aceluia şi punîndu-şi-o căpătîi, s-a culcat în locul acela. Şi a visat că parcă era o scară, sprijinită pe pămînt, iar cu vîrful atingea cerul; iar îngerii lui Dumnezeu se suiau şi se pogorau pe ea. Apoi s-a arătat Domnul în capul scării şi i-a zis: «Eu sînt Domnul, Dumnezeul lui Avraam, tatăl tău, şi Dumnezeul lui Isaac. Nu te teme! Pămîntul pe care dormi ţi-l voi da ţie şi urmaşilor tăi...» Iacov s-a trezit din somn şi a spus: «Domnul e cu adevărat în locul acesta şi eu n-am ştiut!» Apoi, cuprins de spaimă, el reluă: «Cît de înfricoşător este locul acesta! Aceasta nu este alta fără numai casa lui Dumnezeu, aceasta e poarta cerului!» Apoi s-a sculat Iacov dis-de-dimineaţă, a luat piatra ce şi-o pusese căpătîi, a pus-o stîlp şi a turnat pe

vîrful ei untdelemn. Iacov a pus locului aceluia numele Betel ..." (*Facerea*, 28, 11–13, 16–19).

80. Epifanii şi simbolisme litice. — Zimmern a arătat că *Beth-el*, „casa Domnului", este totodată un nume divin şi una din denumirile pietrei sacre, a betil-ului (cf. R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, ed. 2-a 1941, p. 232). Iacov a adormit pe o piatră, acolo unde Cerul şi Pămîntul comunicau; era un „centru" care corespundea „Porţii Cerurilor". Dar Domnul care apare în visul lui Iacov este oare Dumnezeul lui Avraam, cum subliniază textul biblic, sau o divinitate locală, zeul din Bethel, cum gîndea R. Dussaud în 1921 (*op. cit.*, p. 234 sq.; cf. Ieremia, 48, 13: „Şi va fi ruşinat Moab pentru Chemoş, după cum casa lui Israel a fost ruşinată pentru Betel, nădejdea ei")? Textele de la Ras Shamra, care sînt documente preţioase asupra vieţii religioase a semiţilor premozaici, arată că *El* şi *Bethel* sînt numele interschimbabile ale aceleiaşi divinităţi (cf. R. Dussaud, Les *découvertes de Ras Shamra*, ed. a 2-a, p. 97, 111). Cu alte cuvinte, pe Dumnezeul strămoşilor săi l-a văzut Iacov în vis, iar nu o divinitate locală. Pentru a consacra locul, el a înălţat un betil, care apoi a fost venerat de autohtoni ca o divinitate distinctă, *Bethel*. Elitele monoteiste, credincioase mesajului lui Moise, au dus îndelungate lupte împotriva acestui „zeu", şi de aceste lupte aminteşte Ieremia. „Se poate considera demonstrat că în faimoasa relatare a Viziunii lui Iacov ... zeul din Bethel nu era încă zeul Bethel. Dar această identificare şi această confuzie s-au putut face destul de repede în mediile populare" (Vincent, *op. cit.*, p. 591). Acolo unde Iacov a văzut — conform tradiţiei — *scara îngerilor şi casa lui Dumnezeu*, ţăranii palestinieni vedeau pe *zeul Bethel* (cf. M. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p. 117).

Dar se cuvine să amintim că, oricare ar fi fost divinitatea recunoscută în Bethel de către populaţiile autohtone, *piatra* nu reprezenta totuşi decît un *semn*, o „casă", o teofanie. Divinitatea se *manifesta* prin intermediul pietrei, sau — în alte ritualuri — trebuia să fie *martor* şi să sanctifice un pact încheiat în vecinătatea ei. Această „mărturie" consta, pentru conştiinţa populară, în întruparea divinităţii într-o piatră; iar pentru elite, într-o transfigurare a pietrei prin prezenţa divină. După ce a încheiat pactul dintre Jahve şi poporul său, Iosua „a luat o piatră mare şi a pus-o acolo sub stejarul care era lîngă locaşul sfînt al Domnului. Apoi a zis Iosua către tot poporul: «Iată, piatra aceasta ne va fi mărturie, căci ea a auzit toate cuvintele Domnului pe care le-a grăit el cu noi astăzi. Să fie dar ca mărturie împotriva voastră în zilele

viitoare, ca să nu minţiţi înaintea Domnului Dumnezeului vostru!»" (*Cartea lui Iosua Navi*, 24; 26, 27). Dumnezeu este de asemeni „martor" în pietrele ridicate de Laban, cu prilejul pactului său de prietenie cu Iacov (*Facerea*, 31; 44 sq.). Astfel de pietre martori au fost probabil adorate de populaţiile cananeene ca manifestări ale divinităţii.

Lupta elitelor monoteiste mozaice era purtată împotriva confuziei frecvente între *semnul* prezenţei divine şi *întruparea* divinităţii într-un receptacol oarecare. „Nu vă veţi face idoli, nici chipuri cioplite; nici stîlpi (*masseba*) să nu vă ridicaţi; nici pietre cu chipuri (*maskit*) cioplite cu dalta să nu vă aşezaţi în pămîntul vostru, ca să vă închinaţi la ele, că eu sînt Domnul Dumnezeul vostru" (*Leviticul*, 26; 1). Şi în *Numerii* (33, 52), Dumnezeu porunceşte lui Moise să distrugă pietrele cultuale pe care le va întîlni în Canaan: „Să stricaţi toate chipurile cele cioplite (*maskitīm*) ale lor, toţi idolii lor cei turnaţi din argint şi toate înălţimile lor să le pustiiţi." Asistăm aici nu la un conflict între credinţă şi idolatrie, ci la o luptă între două teofanii, între două momente ale experienţei religioase: de o parte, concepţia arhaică, cea care identifica divinitatea cu materia şi o adora, oricare ar fi fost forma sau locul apariţiei divine; de altă parte, o concepţie izvorîtă din experienţa unei elite, care nu recunoştea prezenţa divină decît în locurile consacrate (Chivotul, templul etc.) şi în anumite rituri mozaice, şi se străduia să confirme această prezenţă în propria conştiinţă a credinciosului. Ca de obicei, vechile forme şi obiecte cultuale, după modificarea sensului şi valorii lor religioase, au fost adoptate de reforma religioasă. În Chivot, unde se păstrau, conform tradiţiei, Tablele Legii, fuseseră adăpostite poate, la început, şi anumite pietre cultuale consacrate prin prezenţa divină. Reformatorii acceptau astfel de obiecte valorizîndu-le într-un sistem religios diferit, acordîndu-le un conţinut total diferit (cf., de exemplu, A. Bertholet, *Ueber kultische Motivverschiebungen*, p. 7 sq.). Orice reformă se face, în fond, împotriva unei degradări a experienţei originare; confuzia dintre *semn* şi *divinitate* se agravase în mediile populare şi, tocmai pentru a evita primejdia unor astfel de confuzii, elitele mozaice suprimau *semnele* (pietrele figurative, chipurile cioplite etc.) sau le transformau sensul („Chivotul"). Confuzia, care nu întîrzia să reapară sub alte forme, determina alte reforme, adică o nouă proclamare a sensului originar.

81. Piatra sacră, omphalos, „Centrul Lumii". — Piatra pe care adormise Iacov nu era numai „casa Domnului", ci şi locul

unde, prin „scara îngerilor" se stabilea comunicarea între Cer şi Pămînt. Bethel-ul era deci un „Centru al Lumii", deopotrivă cu Kaaba de la Mecca sau Muntele Sinai şi cu toate templele, palatele şi „centrele" consacrate ritual (par. 143 sq.). Calitatea de „scară" unind Cerul şi Pămîntul deriva dintr-o teofanie întîmplată în acel loc; divinitatea, arătîndu-se lui Iacov pe bethel, revela în acelaşi timp locul în care ea putea să coboare pe pămînt, punctul în care transcendentul putea să se manifeste în imanent. Vom vedea mai departe că astfel de scări, care unesc Cerul şi Pămîntul, nu sînt localizabile cu necesitate într-o geografie concretă, profană; „Centrul Lumii" poate fi consacrat ritual într-o infinitate de puncte geografice, fără ca autenticitatea vreunuia să dăuneze autenticităţii celorlalte.

Ne vom mărgini, pentru moment, să amintim cîteva credinţe privitoare la *omphalos* („ombilicul"), despre care Pausanias (X, 16, 2) scrie: „Ceea ce locuitorii din Delfi numesc *omphalos* este făcut din piatră albă şi socotit ca aflîndu-se în centrul pămîntului, iar Pindar, într-una din odele lui, confirmă această opinie." Numeroase lucrări au fost publicate pe această temă (cf. bibliografie). E. Rohde şi J. H. Harrison consideră că *omphalos*-ul reprezenta originar piatra funerară depusă pe mormînt (Varro, *De lingua latina*, VII, 17, menţionează o tradiţie conform căreia *omphalos* ar fi mormîntul şarpelui sacru de la Delfi, Python: *quem Pythonis aiunt tumulum*). W. Roscher, care a consacrat trei din monografiile sale acestei probleme, afirmă că *omphalos*-ul a fost înţeles, încă de la început, ca „centru al pămîntului". M.P. Nilsson (*Geschichte,* I, p. 189) nu pare satisfăcut de aceste interpretări şi consideră cele două concepţii, a pietrei funerare şi a „centrului pămîntului", ca recente şi substituite unei credinţe mai „primitive".

În realitate, ambele interpretări sînt „primitive" şi nu se exclud una pe alta. Considerat ca punct de interferenţă al lumii morţilor, al lumii celor vii şi al lumii zeilor, un mormînt poate fi totodată un „centru", un „*omphalos* al Pămîntului". La romani, de pildă, *mundus*-ul reprezenta locul de comunicare între cele trei domenii; „cînd *mundus*-ul e deschis, deschisă este şi poarta triştilor zei ai Infernului", scrie Varro (citat de Macrobiu, *Saturn*, I, 16, 18). Evident, *mundus* nu este un mormînt, dar simbolismul său ne permite să înţelegem mai bine funcţia asemănătoare îndeplinită de *omphalos*: eventualele sale origini funerare nu contrazic calitatea sa de „centru". Locul în care se putea face comunicarea cu lumea morţilor şi cu cea a zeilor subterani era consacrat ca o trăsătură de unire între diferitele planuri cosmice, şi numai într-un „centru" se putea afla un asemenea loc (polivalenţa sim-

bolică a lui *omphalos* va fi studiată în ansamblul său propriu, o dată cu analiza teoriei şi funcţiei rituale a consacrării „centrelor", par. 145).

Suprapunîndu-se vechiului cult htonian de la Delfi, Apollo îşi anexează *omphalos*-ul şi privilegiile lui. Urmărit de Erinii, Oreste e purificat de Apollo lîngă *omphalos*, lîngă locul sacru prin excelenţă, în „centrul" unde cele trei zone cosmice comunicau, în „buricul" care, prin simbolismul său, asigura o nouă naştere şi o conştiinţă reintegrată. Multivalenţa „pietrei centrale" este şi mai bine păstrată în tradiţiile celtice. Lia Fāil, „piatra din Fāil" (numele este obscur Fāil = Irlanda?), începe să cînte în momentul în care cel care e demn de-a fi rege se aşează pe ea; în ordalii, acuzatul care se urcă pe ea devine alb, dacă e nevinovat; în prezenţa unei femei sortită să rămînă sterilă, piatra emite sînge; iar dacă femeia va fi mamă, piatra emite lapte (cf. G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 228–229). Lia Fāil este o teofanie a divinităţii solului, singura care îşi recunoaşte stăpînul (regele Irlandei), singura care dirijează distribuirea fertilităţii şi garantează ordaliile. Există, bineînţeles, şi variante falice, tardive, ale acestor *omphaloi* celtici (cf. bibliografie): fertilitatea reprezintă, prin excelenţă, un atribut al „centrului" şi emblemele sale sînt adesea sexuale. Valorizarea religioasă (şi implicit politică) a „centrului" de către celţi e atestată prin nume ca *medinemetum, mediolanum* (cf. Cezar, VI, 13, *media regio*), păstrate pînă astăzi în toponimia franceză (P. Saintyves, *Corpus*, II, p. 328, cu bibliografie). Ţinînd seama de ceea ce dezvăluie Lia Fāil şi de cîteva tradiţii păstrate în Franţa, sîntem în drept să identificăm aceste „centre" cu pietrele omfalice. În satul Amancy (cantonul Roche), de pildă, există (mărturie certă a „centrului") o *Piatră a Mijlocului Lumii* (P. Saintyves *Corpus*, II, p. 327). La *Pierra Chevetta* (cantonul Moutiers) nu a fost niciodată acoperită de inundaţii (*ibid.*, II, p. 376), ceea ce reprezintă o vagă supravieţuire a „centrului", pe care potopul nu l-a putut înghiţi (par. 143).

82. Semne şi forme. — În orice tradiţie, *omphalos* este o piatră consacrată printr-o prezenţă supraomenească sau printr-un simbolism oarecare. Asemenea betililor, *massebei* sau megaliţilor preistorici, *omphalos*-ul dă *mărturie* despre ceva şi, din această mărturie, îşi trage el valoarea şi funcţia în cult. Fie că ocrotesc morţii (ca megaliţii neolitici, de pildă), fie că devin lăcaşul provizoriu al sufletelor morţilor (ca la mulţi „primitivi"), fie că atestă un pact încheiat între om şi Dumnezeu sau între om şi om (la semiţi), fie că îşi primesc caracterul sacru din forma sau originea

lor uraniană (meteoriţi etc.), fie, în sfîrşit, că reprezintă teofanii sau puncte de intersecţie ale zonelor cosmice, ori imagini ale „centrului", pietrele îşi trag întotdeauna valoarea cultuală de la prezenţa divină care le-a transfigurat, de la forţele extraomeneşti (sufletele morţilor) care sînt întrupate în ele, sau de la simbolismul (erotic, cosmologic, religios, politic) care le-a încadrat. Pietrele cultuale sînt *semne* şi exprimă întotdeauna o realitate transcendentă. De la simpla hierofanie elementară reprezentată de anumite pietre şi anumite stînci — care *uimesc* spiritul uman prin soliditatea, durata şi măreţia lor — pînă la simbolismul omfalic sau meteoric, pietrele cultuale nu încetează să *semnifice* ceva care îl depăşeşte pe om.

Evident, aceste „semnificaţii" se transformă, se înlocuiesc, uneori se degradează sau se întăresc. Ele nu ar putea fi analizate doar în cîteva pagini. E suficient să spunem că existe forme ale cultului pietrelor care prezintă caracterele unei regresiuni în infantilism, altele, care, în urma noilor experienţe religioase sau prin faptul că se integrează în alte sisteme cosmologice, suferă transformări atît de radicale încît devin aproape de nerecunoscut. *Istoria* modifică, transformă, degradează sau, prin intervenţia vreunei puternice personaliăţi religioase, transfigurează orice teofanie. Vom vedea mai departe sensul modificărilor pricinuite de *istorie* în domeniul morfologiei religioase. Să amintim deocamdată un exemplu al „transfigurării" pietrei: cazul cîtorva zei greci.

„Dacă urcăm încă şi mai departe în timp, scrie Pausanias (VII, 22, 4), vedem cum toţi grecii acordă onoruri divine nu unor statui, ci unor pietre nelucrate (*argoi lithoi*)." Personajul Hermes este precedat de o lungă şi confuză preistorie: pietrele, aşezate pe marginea drumurilor spre a le „ocroti" şi a le menţine, se numeau *hermai*; doar mai tîrziu, o coloană ihtyphalică, purtînd un cap de bărbat, un *hermès*, a trecut drept chipul zeului. Astfel, înainte de a deveni în religie şi în mitologia posthomerică „persoana", pe care o ştim, Hermes a fost mai întîi o teofanie de piatră (cf. P. Raingeard, *Hermès psychagogue* p. 348 sq.) Aceste *hermai* semnificau o prezenţă, întrupau o forţă, ocroteau şi fecundau totodată. Antropomorfizarea lui Hermes este rezultatul acţiunii corosive a imaginaţiei elenice şi a tendinţei pe care au avut-o, de foarte timpuriu, oamenii de a personifica din ce în ce mai mult divinităţile şi forţele sacre. Asistăm, astfel, cu adevărat, la o evoluţie, dar la o evoluţie care nu implică niciodată o „purificare" şi o „îmbogăţire" a divinităţii, ci care doar modifică *formula* prin care omul îşi exprima la început experienţa religioasă şi concepţia despre divinitate. Grecul a figurat în feluri diferite, de-a lungul tim-

pului, experienţele şi concepţiile sale. Orizonturile spiritului său îndrăzneţ, plastic şi fecund se lărgeau şi, în aceste noi decoruri, în care îşi pierdeau eficienţa, vechile teofanii îşi pierdeau totodată şi sensul. *Hermai* nu manifestau o prezenţă divină decît unei conştiinţe care primea revelaţia sacrului în chip nemijlocit, în orice gest creator, în orice „formă", sau „semn". El, Hermes, s-a detaşat de materie; chipul său a devenit uman, teofania sa a devenit mit.

Teofania Atenei prezintă aceeaşi evoluţie de la *semn* la *persoană*: oricare i-ar fi originea, *palladium*-ul manifesta în timpurile preistorice forţa nemijlocită a zeiţei (cf. Denyse de Lasseur, *Les déesses armées*, Paris, 1919, p. 139 sq). Apollo Agyieus nu era, la început, decît o coloană de piatră (M. W. de Visser, p. 65 sq.). La Gimnaziul din Megara se găsea o mică piatră piramidală denumită Apolo Karinos; la Malea, Apollo Lithesios se înălţa alături de o piatră şi de curînd s-a interpretat acest epitet al zeului prin *lithos* (Solders, în „Archiv f. Religionswissenschaft", 1935, p. 142, sq.), etimologie pe care M. P. Nilsson (*Geschichte*, I, p. 189) o socoteşte nici mai mult nici mai puţin satisfăcătoare decît cele care au precedat-o. Sigur este, în orice caz, că nici un alt zeu grec, nici chiar Hermes, nu era înconjurat de atîtea „pietre" ca Apollo. Dar, aşa cum Hermes nu „este"piatra, Apollo nu se iveşte nici el din piatră; *hermai* subliniau doar singurătatea drumurilor, noaptea înfricoşătoare, ocrotirea călătorului, a casei, a cîmpurilor. Şi pentru că şi-a anexat vechile locuri de cult, Apollo a pus stăpînire şi pe semnele lor distinctive, pietre, *omphaloi*, altare, majoritatea lor dedicate la început Marii Zeiţe. Aceasta nu vrea însă să spună că o teofanie apolloniană, bazată pe pietre, n-ar fi existat atunci cînd zeul nu primise încă figura sa clasică: pentru conştiinţa religioasă arhaică, piatra brută evoca prezenţa divină mai sigur decît o făceau, pentru contemporanii lui, statuile lui Praxitele.

BIBLIOGRAFIE

Despre pietrele funerare preistorice şi despre megaliţi: R. Heine—Geldern, *Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung d. Megalithenfrage in Europa und Polynesien* („Anthropos", XXIII, 1928, p. 276–315; autorul încearcă să explice originea şi funcţia megaliţilor potrivit credinţelor încă vii la populaţiile din Asia de Sud-Est: „fixarea" sufletelor defuncţilor în piatră); W. J. Perry, *Megalithic Culture of Indonesia* (Manchester, 1918); A. Riesenfeld, *The Megalithic Culture of Melanesia* (Leiden, 1950); Carl Clemen, *Urgeschichtliche Religion*, vol. I (Bonn, 1932),

p. 95 sq. (stadiul problemelor, bibliografie critică); R. Petazzoni, *La religione primitiva in Sardegna* (Piacenza, 1912), p. 185 sq.; (megaliţii şi dolmenii în Africa mediteraneană şi atlantică); W. Koppers, *Monuments to the Dead of the Bhils and other Primitive Tribes in Central India. A contribution to the study of the megalith-problem* („Annali Lateranensi", vol. VI, 1942, p. 117–206); Emile Metzger *Les sépultures chez les Prégermains et les Germains des âges de la pierre et de bronze* (Paris, 1933, oferă o bună bibliografie şi indicaţii sumare cu privire la răspîndirea megaliţilor); G. Wilke, Kosinna şi Bosch Gimpera sînt de părere că locul de origine al arhitecturii megalitice ar putea fi plasat în peninsula iberică, de unde ea s-ar fi răspîndit în întreaga Europă; cf. Hugo Obermaier, Antonio Garcia y Bellido, *El hombre prehistórico y los origines de la humanidad* (ed. a II-a, Madrid, 1941), p. 171 sq; un bun repertoriu fotografic în Paulino Montez, *História da arquitectura primitiva em Portugal. Monumentos dolménicos* (Lisboa, 1942); repertoriu, descriere şi bibliografie în Octobon, *Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées* (extras din „Revue anthropologique", 1931, p. 291–579). P. Laviosa Zambotti susţine originea egipteană a arhitecturii megalitice: v. *Origini e diffusione della civiltà* (Milano, 1947), p. 238 sq.

Cf. Dr. J. Imbelloni, *La première chaîne isoglossémantique océano-américaine. Les noms des haches lithiques. Festschrift W. Schmidt*, Wien, 1928, p. 324–335.)

Despre rolul jucat de pietrele preistorice (megaliţi, dolmeni, menhire, „pietre de fulger" etc.) în credinţele populare, cf. P. Saintyves, *Corpus du Folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises*, Paris, t. I, 1934, t. II, 1934, t. III, 1936 (vastă anchetă înglobînd aproape toată documentarea accesibilă pînă la data publicării, bogate bibliografii regionale); Salomon Reinach, *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires* (în: *Cultes, mythes, religions*, vol. III, 1908, p. 366 sq.).

Despre pietrele cultuale la „primitivi", cf. lucrările lui J. G. Frazer, L. Lévy–Bruhl, B. Nyberg, E. S. Hartland, W. Koppers, citate în text, şi, de asemenea, F. Dahnen, *The Paliyans, a Hill Tribe of the Palmi Hills (South India)* în „Anthropos, III, 1908, p. 19–31 (spec. p. 28: „Mayāndi, zeul palienilor şi al pulienilor, este reprezentat de regulă print-o piatră de preferinţă una căreia natura i-a dat o formă ciudată"...)*. M. Leenhardt, *Notes d'éthnologie néocalédonienne* (Paris, 1930), p. 243–245.

Despre piatră ca protectoare, fetiş şi amuletă, Rafael Karsten *The Civilisation of South American Indians* (London, 1926), p. 362 sq.; B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931), p. 65 sq., 141 sq.

---

* În text, în limba engleză. — *Nota red.*

Despre mitul uriaşilor de piatră, cf. Robert Lehmann — Nitsche *Ein Mythenthema aus Feuerland und Nord-Amerika. Der Steinriese* („Anthropos", 1938, vol. 33, p. 267–273).

Despre mitul cu privire la „petra genitrix" (care se regăseşte din Asia Mică pînă în Extremul Orient), cf. A. v. Löwis of Menar, *Nord-kaukasische Steingeburtssagen* („Archiv f. Religionswiss.", XIII, 1910, p. 509–524); Max Semper, *Rassen und Religionen im alten Vorderasien* (Heidelberg, 1930), p. 179–186; G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes"* (Paris, 1930), p. 75–77; W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker* (Wien, 1910), par. 408 sq.; W. J. Perry, *The Children of the Sun* (ed. a II-a, London 1926), p. 255 sq.; R. W. Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia* (Cambridge, 1924) I, p. 48, 57, 382, II, p. 304; W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates* (Oxford, 1936), p. 9 sq.; John Layard, *Stone Men of Malekula* (London, 1942), *passim*. Despre relaţiile dintre pietre şi fecunditate (ploaie) la anumite triburi din America de Sud, C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), p. 32–33, 35 etc.

Despre fecundaţie prin pietrele găurite, de adăugat la lucrările citate în text: S. Seligmann, *Der böse Blick* (Berlin, 1910), vol. II, p. 27; J. Déchelette, *Mannuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, vol. I (Paris, 1906), p. 520 sq.; H.Wagenvoort, în „Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XIV, p. 55.

Despre pietrele „di concezione o di gravidanza", în credinţele populare italiene, cf. G. Bellucci, *Il feticismo primitivo* (Perugia, 1907), p. 36, 92 sq.; *id., Gli amuleti* (Perugia, 1908), p. 19.

Despre „pietrele de ploaie", J. G. Frazer, *The Magic King*, I, p. 304–307; *The Folklore in the Old Testament*, II, p. 58 sq.; R. Eisler, *Kuba-Kybele* („Philologus", vol. 68, 1909), p. 42, n. 222; H.Wagenwoort, „Studi e Materiali...", XIV, p. 53, notă; G. A. Wainwright, *The Sky-Religion in Egypt* (Cambridge, 1938), p. 76; G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia-London, 1915), p. 5 sq., 34; J. W. Perry, *Children of the Sun*, p. 392.

Despre mitul apei care ţîşneşte din stîncă, cf. P. Santyves *Essais de folklore biblique* (Paris, 1923), p. 139 sq.

Despre „pietrele-martori" în Noua-Caledonie, M. Leenhardt, *op. cit*, p. 30–31; la vechii antimerina, A. Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, p. 186.

Despre originea lapidaţiei, vezi R. Penttazzoni, *La grave moral* („Studi e Materiali di Storia delle Religioni", I, 1925, p. 1 sq.).

Despre meteoriţi, cf. Mircea Eliade, *Metallurgy Magic and Alchemy*, (Paris, 1938, „Cahiers de Zalmoxis", I), p. 3; *id.*, *Forgerons et alchimistes*, (Paris, 1956), p. 17 sq.

Despre multivalenţa simbolică şi cultuală a pietrei, Alfred Bertholet, *Ueber kultische Motivverschiebungen* („Sitz. Preuss Akademie Wiss. Phil-Hist. Klasse", 1938, vol. 18, p. 164—184), p. 164-169.

Despre pietrele cultuale în India: G. Opert, *Der Sālagrāma Stein* („Zeitschrift f. Ethnologie", vol. 34, 1902, p. 131-137); W. Kirfel, *Vom Steinkult in Indien* („Studien zur Geschichte u. Kultur des nahen u. fernen Osten, Paul Kahle Zum 60 Geburstag", Leiden 1935, p. 163-172); în Japonia: Y. Deguchi, *On the traces of stones worship in Japan* („Journal of the Anthropological Society of Tokyo", vol. 24, nr.271, oct. 1908); în Peru: P. Minnaert, *Le culte des pierres au Pérou* („Bulletin de la Société des Américanistes de Belgique", august 1930).

Despre *betili*, *masseba* şi pietre cultuale la semiţi: G. Beer, *Steinverehrung bei den Israeliten* (1921), Roberston Smith, *The Religion of the Semites* (ed. a III-a, London, 1927), p. 200 sq.; 568 sq.; P. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques* (ed. a II-a, Paris, 1905), p. 194 sq.: P. Lammens, *Le culte des betyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique* („Bulletin de l'Institut d'Archéologie Orientale". Cairo, t. XVII); E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades* (Bruxelles, 1937) p. 159-168; R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, (ed. a II-a, 1941), p. 222 sq.

Despre zeul Bethel şi divinitatea lui Bethel, cf. O. Eissfeldt, *Der Gott Bethel*, („Archiv f. Religionswiss.", t.28, 1930, p. 1 sq.); A. Vicent, *La religion des Judéo-araméens d'Eléphantine* (Paris, 1937) p. 562 sq.

Despre pietrele de cult în Grecia: F. W. Hasbluck, *Stone Cults and Venerated Stones in the Graeco—Turkisch Area*, („Annual of the Britisch School at Athens", vol. XXI); De Visser, *Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen*, (Leiden, 1903), p. 55 sq.; E. Maas, *Heilige Steine* („Rhein Museum", vol. 78, 1929, p. 1 sq.); P. Raingeard, *Hermès psychagogue* (Paris, 1935), p. 344 sq.; Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (München, 1941), p. 187 (cu bogate referinţe bibliografice); despre cultele frigiene, Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 474.

Despre pietrele cultuale la celţi şi germani; d'Arbois de Jubainville, *Le culte des menhires dans le monde celtique* („Revue Celtique", XXVII, p. 313 sq.); Jan de Vries, *Alt—Germanische Religionsgeschichte*, vol. II (Berlin, 1937), p. 100.

Despre *omphalos*: E. Rohde, *Psyche* (trad. fr.), p. 109 sq.; Jane Harrison, *Themis* (ed. a II-a, Cambridge, 1927), p. 396 sq.; A. B. Cook, *Zeus*, II (Cambridge, 1925), p. 169 sq.; W. Roscher, *Omphalos* („Abh. Kön. Sächs.

Gesell. Wiss.-Phil.-Hist. Klasse", vol. XXIX, 9, 1913); *id.*, *Neue Omphalosstudien* (ibid., vol. XXXI, 1, 1915); *id.*, *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern* („Sitz.—Berichte König. Sächs. Gesell. Wiss., Leipzig, LXXX, 2, 1918); R. Meringer, *Omphalos, Nabel, Nebel* („Wörter und Sachen", V, 1913, p. 43–91); *id.*, *Zu Roschers Omphalos* (ibid., VI, 1914) ; W. Déonna, „Revue des Etudes Grecques", 1915, p. 444–445, 1917, p. 358, n. 10 etc.; Ch. Picard, *Ephèse et Claros* (Paris, 1922), p. 110, n. 5, p. 551, n. 7; F. Robert, *Thymélè*, (Paris, 1939), p. 278–283. Despre ipotezele lui P. Perdrizet (*Omphalos*-ul delfic ar fi un aport cretan) şi Homolle (influenţe egiptene), vezi Ch. Picard, *op. cit*, p. 464, n. 4; cf., de asemenea, G. Steindorff, *The So-called Omphalos of Napate* („Journal of Egyptian Archeology", 24, 1938, p. 147–156). Indicaţii şi bibliografie despre *omphalos* la celţi, G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris, 1941), p. 229, n. 2–3.

Vezi, de asemenea, bibliografia capitolului „Spaţiul sacru ...".

CAPITOLUL VII

PĂMÎNTUL, FEMEIA ŞI FECUNDITATEA

83. Glia-Mamă. — „Geea, slăvita, născu mai întîi asemenea sieşi/ Cerul cu stele-mpînzit, de jur împrejur s-o cuprindă, / Zeilor celor ferice în veci lăcaş să le fie." (Hesiod, *Theogonia*, v.126 sq.)* Perechea aceasta primordială a zămislit familia nenumărată a zeilor, ciclopilor şi a celorlalte făpturi mitice (Cottos, Briareu, Gyges, „copii plini de orgoliu", fiecare avînd o sută de braţe şi cincizeci de capete). Nunta între Cer şi Pămînt este cea dintîi hierogamie; zeii se vor grăbi s-o repete, iar oamenii, la rîndul lor, o vor imita cu aceeaşi sacră gravitate cu care imită orice gest împlinit în timpurile aurorale.

Geea sau Gē s-a bucurat de un cult destul de răspîndit în Grecia, dar, cu timpul, i s-au substituit alte zeităţi ale Pămîntului. Etimologia pare a indica elementul teluric sub forma lui cea mai imediată (cf. skr. *gō*, „pămînt, loc"; zend. *gava*, got. *gawi*, *gauja*, „provincie"). Homer abia o menţionează: o divinitate htoniană — aparţinînd prin excelenţă substratului preelenic — şi-ar găsi cu greu loc în Olimpul lui. Dar unul din imnurile homerice îi este închinat: „Voi cînta Pămîntul, mamă universală cu temeinice aşezări,străbună venerabilă care hrăneşte pe solul său tot ce există... Ţie ţi se cade să dai viaţă muritorilor şi să le-o iei. Fericit acela pe care tu îl cinsteşti cu bunăvoinţa ta! Pentru el ţarina vieţii e grea de rod; pe cîmpuri turmele sale prosperă şi casa lui se umple de bogăţii" (*À la terre*, I, sq., trad. Jean Humbert).

Eschil de asemenea o glorifică, deoarece ea „singură zămisleşte toate făpturile, le hrăneşte, apoi primeşte din nou germenele fecund" (*Choephores*, v. 127–128). Vom vedea curînd cît de adevărată şi arhaică este această formulă a lui Eschil. Să mai amintim un străvechi imn, pe care, după spusele lui Pausanias (X, 12,10), îl cîntau Peleiadele din Dodona: „Zeus a fost, este şi va

* Trad. rom. Dumitru T. Burtea, Editura Univers, Bucureşti, 1973. — *Nota red.*

fi, o Mare Zeus; cu ajutorul tău Pămîntul ne dă roadele sale. Pe bună dreptate îl numim mama noastră."

Au ajuns pînă la noi un număr considerabil de credinţe, mituri şi ritualuri în legătură cu pămîntul, cu divinităţile lui, cu „Marea-Mamă". Alcătuind, într-un anumit sens, înseşi temeliile Cosmosului, pămîntul e înzestrat cu multivalenţă religioasă. A fost adorat pentru că „exista", pentru că se arăta şi arăta, pentru că dădea, purta rod, primea. Dacă am urmări istoria unei singure religii, am izbuti poate să circumscriem cu destulă precizie funcţia şi desfăşurarea credinţelor legate de epifaniile telurice. Dar preocupîndu-ne exclusiv de morfologia religioasă, lucrul e cu neputinţă: avem de-a face — şi aici, ca în toate celelalte capitole — cu gesturi, credinţe şi teorii care aparţin unor cicluri de civilizaţie diferite, ale căror vîrste şi structuri sînt diferite. Să încercăm totuşi să vedem care sînt liniile capitale ale acestui ansamblu de fapte, pe care indicele marilor monografii le distribuie sub rubricile: „pămînt", Mama Glia, divinităţi ale pămîntului, duhuri telurice etc.

84. Cuplul primordial Cer-Pămînt. — Perechea divină Cer-Pămînt, pe care o evoca Hesiod, este unul din laitmotivele mitologiei universale. În multe mitologii în care Cerul joacă sau a jucat rolul divinităţii supreme, Pămîntul e reprezentat ca însoţitoarea lui şi, cum am văzut (par. 12 sq.), în viaţa religioasă primitivă Cerul se întîlneşte aproape pretutindeni. Să amintim cîteva exemple. Populaţia maori numeşte Cerul Rangi şi Pămîntul, Papa; la început, asemenea lui Uranos şi Geea, erau contopiţi într-o strînsă îmbrăţişare. Copiii născuţi din această nesfîrşită împreunare — Tumata-nenga, Tane-mahuta şi alţii — şi care, însetaţi de lumină, bîjbîiau în întuneric, s-au hotărît să-şi despartă părinţii. Astfel, într-o bună zi, au tăiat tendoanele care legau Cerul de Pămînt, şi-au împins tatăl tot mai sus, pînă ce Rangi a fost zvîrlit în aer şi lumina îşi făcu apariţia în lume.[1]

Motivul cosmogonic al cuplului primordial Cer-Pămînt este prezent în toate civilizaţiile oceanice, din Indonezia pînă în Microne-

---

1 Ne amintim că în mitul hesiodic, de asemenea, Cronos îşi emasculează tatăl, dar din cu totul alte motive: aici Uranos zămislea în neştire făpturi monstruoase, pe care apoi le ţinea ascunse în trupul Geei. A. Lang a crezut că poate explica mitul grec prin mitul maori. Dar, pe cînd acesta din urmă e pur şi simplu un mit cosmogonic care explică depărtarea care există între Cer şi Pămînt, mitul uranian nu-şi găseşte explicaţia decît dacă se ţine seama de ansamblul ritual indo-european al suveranităţii, aşa cum a arătat G. Dumézil, *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934.

zia (K.Numazawa, *Die Weltanfänge*, p. 138, sq., 305, sq.). Îl regăsim în Borneo, în Minahassa din insulele Celebes septentrionale (unde Luminuut, zeiţa pămîntului, este divinitatea principală; cf. R. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 130), la populaţia toradja din Celebes centrale (I-lai şi I-ndora) şi în nenumărate alte insule ale Indoneziei etc. Uneori reîntîlnim motivul despărţirii brutale a Cerului de Pămînt; în Tahiti, de pildă, se crede că această operaţie a fost făcută de o plantă care, crescînd, a înălţat Cerul (A. H. Krappe, *Genèse des mythes*, p. 79). Motivul este, de altfel, foarte răspîndit şi în alte zone de civilizaţie (cf. A. H. Krappe, p. 78–79; K.Numazawa, p. 317 sq.). Cuplul primordial Cer-Pămînt îl regăsim şi în Africa; de pildă Nzambi şi Nzambi-Mpungu ai tribului bawili din Gabon (R. Petazzoni, p. 210, 212), Olorum şi Oduna („neagra") la populaţia yoruba (*ib.*, p. 246), cuplul divin la populaţiile ewe, akwapim (*ib.*, p. 241 etc.). La o populaţie agricolă din Africa australă, kumama, nunta dintre Cer şi Pămînt e înţeleasă în chip de fecunditate cosmică, la fel ca în cînturile Peleiadelor de la Dodona: „Pămîntul este mama noastră, Cerul este tatăl nostru. Cerul face roditor Pămîntul prin ploaie, Pămîntul produce cerealele şi iarba" (cit. A. H. Krappe, p. 78). Formulă care, vom vedea, ar putea rezuma o bună parte a credinţelor agricole. Cuplul divin apare de asemenea în mitologiile celor două Americi. În California meridională, Cerul este numit Tukinit şi Pămîntul, Tamaiovit (R. Pettazzoni, p. 279), la triburile navaho îl întîlnim pe Yadilqil hastqin („Cerul bărbat") şi soţia sa, Nihosdzan esdza („Pămîntul femeie", *ibid.*, p. 282); la populaţiile pawni, în America septentrională (p. 284); la sioux, la huroni (unul din principalele triburi ale irochezilor; p. 291, 315); la hopi, la zuni din Antile etc., ne întîlnim cu acelaşi binom cosmic. În mitologiile Orientului clasic el joacă un rol cosmogonic la fel de important. „Regina ţărilor" (zeiţa de la Arina) şi soţul ei U sau Im, zeul furtunii, la hittiţi (G. Furlani, *La religione degli Hittiti*, Bologna, 1936, p. 18, 35); zeiţa Pămîntului şi zeul Cerului la chinezi; Izanagi şi Izanami la japonezi (K.Numazawa, p. 93 sq.) etc. La popoarele germanice, Frigg, soţia lui Tyr, şi mai tîrziu a lui Odhin, este o zeiţă de structură telurică. Numai o întîmplare de ordin gramatical (cuvîntul „cer" fiind de genul feminin) a făcut ca la egipteni Cerul să fie înfăţişat printr-o zeiţă, Nut, iar Pămîntul, printr-un zeu, Geb.

85. Structura hierofaniilor telurice. — Exemplele ar putea fi uşor multiplicate, dar fără nici un folos. Listele cuplurilor cosmogonice nu ne-ar putea revela nici structura divinităţilor telurice, nici valoarea lor religioasă. În mitul cosmogonic, Pămîntul

joacă un rol pasiv, chiar dacă e primordial. Înainte de orice afabulaţie mitică referitoare la pămînt, acesta a existat şi *prezenţa* lui a fost valorizată religios. Pentru o conştiinţă religioasă „primitivă", Pămîntul este un dat imediat; întinderea, soliditatea, varietatea reliefului şi a vegetaţiei pe care o susţine alcătuiesc o unitate cosmică, vie şi activă. Cea dintîi valorizare religioasă a Pămîntului a fost „indistinctă"; adică nu localiza în stratul teluric propriu-zis, ci contopea într-o singură unitate toate hierofaniile care se împliniseră în mediul cosmic înconjurător — pămînt, pietre, arbori, ape, umbre etc. Intuiţia primară a Pămîntului ca „formă" religioasă poate fi redusă la formula: „Cosmos-receptacol al forţelor sacre difuze". Dacă în valorizările religioase, magice sau mitice ale Apelor se găsesc implicate ideile de germeni, latenţe şi regenerare, intuiţia primară a Pămîntului ni-l înfăţişează ca fiind *temelia* tuturor manifestărilor. Tot ce *este* pe pămînt este *laolaltă*, alcătuind o mare unitate.

Structura cosmică a acestor intuiţii primare aproape că ne interzice să identificăm în ele elementul teluric. Mediul înconjurător fiind intuit ca o unitate, anevoie am putea distinge în aceste intuiţii primare ceea ce aparţine pămîntului propriu-zis şi ceea ce este numai *manifestat* prin el: munţi, păduri, ape, vegetaţie. Un singur lucru se poate afirma cu certitudine privitor la aceste intuiţii primare (a căror structură religioasă e inutil să o demonstrăm încă o dată): faptul că ele se manifestă ca *forme*, că revelează realităţi, că s-au impus cu necesitate, „izbind" conştiinţa omului. Pămîntul, cu tot ce susţine şi înglobează, a fost de la început un izvor nesecat de *existenţe*, care se revelau omului în chip nemijlocit.

Istoria credinţelor despre originea copiilor ne dovedeşte că structura cosmică a hierofaniei pămîntului a precedat structura lui telurică, limitată (care nu s-a impus definitiv decît o dată cu apariţia agriculturii). Înainte de a fi înţeles cauzele fiziologice ale zămislirii, oamenii socoteau că maternitatea se datora inserţiunii directe a copilului în pîntecul femeii. Dar a şti dacă ceea ce pătrunde în pîntecul femeii este deja un foetus — care pînă atunci şi-ar fi trăit viaţa prenatală în peşteri, scobituri, puţuri, arbori etc. — sau este, pur şi simplu, un germen ori „sufletul strămoşului" etc. , sînt chestiuni care nu prezintă nici un interes pentru capitolul de faţă. Ceea ce este primar, este ideea că pruncii nu sînt concepuţi de tată, ci pătrund în pîntecul matern — într-un stadiu mai mult sau mai puţin evoluat al dezvoltării lor — în urma unui contact între femeie şi un obiect sau un animal din mediul cosmic înconjurător.

Deşi problema aceasta aparţine mai curînd etnologiei decît istoriei religiilor, am amintit-o aici pentru precizările pe care le poate aduce subiectului nostru. Omul nu intervine în creaţie. Părintele nu e tată al copiilor săi decît în sens social, nicidecum în sensul biologic al cuvîntului. Oamenii nu sînt legaţi între ei decît prin mame, şi această legătură e destul de precară. Dar ei sînt legaţi într-un chip infinit mai strîns decît poate concepe o mentalitate modernă, profană cu mediul cosmic înconjurător. Ei sînt, în sensul concret şi nu alegoric al cuvîntului, „oamenii locului". Au fost aduşi de animale acvatice (peşti, broaşte, crocodili, lebede etc.), au crescut în stînci, în prăpăstii sau peşteri înainte de-a fi proiectaţi, printr-o magică atingere, în pîntecul matern; şi-au început existenţa prenatală în ape, în cristale, în pietre, în arbori; au trăit — sub o formă preumană, obscură, ca „suflete" ale unor „copii strămoşi" — într-una din zonele cosmice cele mai apropiate. Astfel, pentru a menţiona doar cîteva exemple, armenii cred că pămîntul este „pîntecul matern de unde au ieşit oamenii" (A. Dieterich, *Mutter Erde*, p. 14). Peruvienii cred că descind din munţi şi din pietre (B.Nyberg, *Kind und Erde* p. 62). Alte popoare localizează obîrşia copiilor în peşteri, crăpături, izvoare etc. Astăzi încă mai dăinuie în Europa credinţa că pruncii „vin" din bălţi, izvoare, rîuri, arbori etc. (Dieterich, p. 19 sq.). Semnificativ în aceste superstiţii este faptul că structura cosmică a Pămîntului poate fi identificată în întreg mediul înconjurător, în microcosmos, iar nu numai în regiunea telurică propriu-zisă. „Pămîntul" înseamnă aici tot ceea ce este în preajma omului, tot „locul" — cu munţii, apele şi vegetaţia lui.

Tatăl uman nu face decît să *legitimeze* asemenea copii printr-un ritual care posedă toate caracteristicile adopţiunii. Ei aparţin, în primul rînd, „locului", adică microcosmosului înconjurător. Mama n-a făcut decît să-i primească; ea i-a „cules" şi, cel mult, le-a desăvîrşit forma umană. Este, aşadar, lesne de înţeles că sentimentul de solidaritate cu microcosmosul înconjurător, cu „locul", a fost un sentiment pentru omul care se găsea în acest stadiu al evoluţiei lui mentale — sau, mai precis, care închipuia în felul acesta viaţa omenească. Într-un anumit sens se poate spune că *omul nu era încă născut*, că nu avea încă o conştiinţă a apartenenţei lui totale la specia biologică pe care o reprezintă. În acest stadiu, viaţa lui putea fi considerată, mai degrabă, ca o fază prenatală; omul continua să participe, nemijlocit, la o viaţă alta decît a lui, la o viaţă „cosmico-maternă". Avea, am spune noi, o experienţă „ontofilogenetică" obscură şi fragmentată; el se simţea descinzînd din două şi chiar trei „matrice" deodată.

Nu e greu de înţeles că o asemenea experienţă fundamentală a implicat pentru om o seamă de atitudini specifice faţă de Cosmos şi de semenii lui. Precaritatea paternităţii umane era compensată de solidaritatea ce exista între om şi anumite forţe sau substanţe cosmice protectoare. Dar, pe de altă parte, această solidaritate cu „locul" nu putea promova în om sentimentul că *este un creator în ordine biologică.* Tatăl, legitimîndu-şi copiii ieşiţi dintr-un mediu cosmic oarecare sau din „sufletele strămoşilor", nu avea în fond copii, ci doar noi membri în familia lui, noi unelte pentru munca şi apărarea lui. Legătura ce-l unea de progenitura sa era, în orice caz, *per proximi.* Viaţa sa biologică sfîrşea o dată cu el, fără putinţă de a se continua prin alte fiinţe, cum va fi cazul în interpretarea pe care, mai tîrziu, indo-europenii o vor da sentimentului de continuitate familială, interpretare întemeiată pe un dublu fapt: descendenţa biologică directă (părinţii creează trupul, „substanţa" copilului) şi descendenţa ancestrală indirectă (sufletele strămoşilor întrupîndu-se în noii-născuţi; cf. K.A. Eckardt, *Irdische Unsterblichkeit, passim*).

„Pămîntul" deci, în cele dintîi experienţe religioase sau intuiţii mitice, era „tot locul" care îl înconjura pe om. O seamă de cuvinte care desemnează „Pămîntul" au etimologii care se explică prin impresii spaţiale — „loc", „larg", „provincie" (cf. *pṛthivī*, „cea largă") sau impresii senzoriale primare, „ferm", „ceea ce stă", „negru" etc. Valorizarea religioasă a pămîntului din punct de vedere strict teluric nu a putut avea loc decît mai tîrziu: în ciclul pastoral şi mai ales agricol, ca să folosim limbajul etnologiei. Pînă atunci, ceea ce s-ar putea numi „divinităţi ale pămîntului" erau mai degrabă *divinităţi ale locului,* în sensul de mediu cosmic înconjurător.

86. Maternitate htoniană. — Una din primele teofanii ale pămîntului ca atare, în calitate de strat teluric şi adîncime htoniană, a fost „maternitatea" lui, neistovita lui capacitate de rodire. Înainte de a fi considerat ca o zeiţă-mamă, ca o divinitate a fertilităţii, pămîntul s-a impus direct ca Mamă, *Tellus Mater.* Evoluţia ulterioară a cultelor agrare, desluşind cu o precizie tot mai accentuată figura unei Mari Zeiţe a vegetaţiei şi recoltei, a sfîrşit prin a şterge urmele Mamei-Glia. În Grecia, lui Gē i s-a substituit Demeter. Totuşi, resturi din străvechiul cult al Gliei-Mamă străbat în documentele arhaice şi etnografice. Un profet indian, Smohalla, din tribul umatilla, interzicea discipolilor săi să sape pămîntul, căci —spunea el — „e un păcat să răneşti sau să tai, să sfîşii sau să zgîrii pe mama noastră a tuturor prin munci agrico-

le". Şi îşi justifica astfel atitudinea anti-agricolă: „Îmi cereţi să ar glia? Trebuie oare să iau un cuţit şi să-l implînt în sînul mamei mele? Îmi cereţi să sap şi să scot pietrele? M-aş duce oare s-o schilodesc ca să ajung la oasele ei? Îmi cereţi să tai iarba şi fînul şi să le vînd şi să mă îmbogăţesc, ca albii? Dar cum aş îndrăzni să tai părul mamei mele?" (James Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Washington, 1896, p. 72).

Această devoţiune mistică pentru Mama telurică nu este un fapt izolat. Membrii unui trib dravidian primitiv din India centrală, baiga, practică agricultura migratorie, mulţumindu-se să semene numai în cenuşa rămasă după incendierea unor anumite porţiuni ale junglei. Şi ei îşi dau toată această osteneală pentru că privesc ca un păcat să „sfîşie cu plugul sînul mamei-pămînt". (J. G. Frazer, *Adonis*, tr.fr. p. 67). Popoarele altaice cred, de asemenea, că este un mare păcat să se smulgă ierburi deoarece Pămîntul suferă întocmai ca un om căruia i s-ar smulge părul sau barba. Votiacii, care obişnuiesc să-şi ţină ofrandele într-o groapă, se feresc să repete această operaţie toamna, pentru că în acel moment al anului pămîntul doarme. Ceremişii cred că adesea pămîntul e bolnav, şi atunci se feresc să se aşeze pe el. Dovezile despre persistenţa unor asemenea credinţe în legătură cu Mama-Glia, la popoarele neagrare, sau numai sporadic agrare, ar putea fi multiplicate (cf. B. Nyberg, *Kind und Erde*, p. 63 sq.). Religia pămîntului, chiar dacă nu e cea mai veche religie umană, aşa cum consideră mulţi savanţi, este una din cele care mor greu. Odată consolidată în structurile agricole, trec peste ea milenii fără să o schimbe. Uneori, continuitatea din preistorie pînă în zilele noastre este neîntreruptă. „Prăjitura morţilor", de pildă, (în româneşte: *coliva*) era cunoscută, sub acelaşi nume, în antichitatea greacă, ce o primise ea însăşi moştenire de la civilizaţiile preistorice preelenice. Alte exemple de continuitate în cadrul aceluiaşi ansamblu constituit de religiile telurice agrare vor fi amintite mai jos.

A. Dieterich a publicat în 1905 o carte, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion* (Leipzig-Berlin, ed. a 3-a, 1925), amplificată şi completată de E. Fehrle), care a devenit în scurt timp o lucrare clasică. Emil Goldmann (*Cartam levare*, 1914) şi alţii după el, iar acum în urmă, M. P. Nilsson (*Geschichte*, I, p. 427 sq.), au adus tot soiul de obiecţii teoriei lui A. Dieterich, dar n-au reuşit s-o invalideze în totalitatea ei. A. Dieterich îşi începe studiul amintind trei obiceiuri practicate în antichitate — aşezarea copilului nou-născut pe pămînt, înhumarea pruncilor (spre deosebire de arderea adulţilor), aşezarea direct pe pămînt a bolnavilor şi

muribunzilor — pentru a reconstitui profilul arhaicei zeiţe-pămînt, a „Gliei-Mamă-a-toate" (*pammetōr Gē*), pe care o menţionează Eschil (*Prometeu*, 88), a Geei cîntată de Hesiod. În jurul acestor trei practici arhaice s-a aglomerat un număr impresionant de documente şi au avut loc controverse, despre care însă nu putem aminti nimic aici. Să încercăm să vedem ce ne spun faptele înseşi şi în ce ansamblu religios se încadrează.

87. Descendenţă telurică. — Sfîntul Augustin (*de Civit. Dei*, IV, 11) menţionează, după Varro, numele unei divinităţi latine, Levana, care ridica copiii de pe pămînt: *levat de terra*. A. Dieterich aminteşte, în legătură cu aceasta, obiceiul încă practicat în Abruzzi de a pune copilul, imediat după ce a fost îmbăiat şi înfăşat, direct pe pămînt (*op. cit.* p. 7). Acelaşi ritual se practică la scandinavi, germani, parşi, japonezi etc. Copilul este ridicat de tată (*de terra tollere*), ceea ce semnifică recunoaşterea lui (Nyberg, *Kind und Erde*, p. 31). Acest rit a fost interpretat de A. Dieterich ca un mod de a închina copilul pămîntului, lui Tellus Mater, adevărata lui mamă. E. Goldmann obiectează că faptul de a aşeza copilul (sau bolnavul, sau muribundul) direct pe pămînt nu implică neapărat descendenţa telurică a acestuia, nici consacrarea Gliei-Mamă, ci urmărea doar luarea de contact cu forţa magică a pămîntului. Alţii (H. J. Rose de ex., în *Primitive Culture in Italy*, p. 133) sînt de părere că ritul avea drept scop dobîndirea de către prunc a unui suflet de la Tellus Mater.

Este evident că avem de-a face aici cu interpretări diferite, numai aparent contradictorii, ale unei aceleiaşi concepţii primordiale: aceea a pămîntului considerat ca izvor de forţă, de „suflet", de fecunditate, aceea a Gliei-Mamă. Naşterea pe pămînt (*humi positio*) este un obicei foarte frecvent la multe popoare; la gurionii din Caucaz, ca şi în unele regiuni din China, femeile, îndată ce sînt apucate de durerile facerii, se aşează pe jos ca să nască de-a dreptul pe pămînt (E. Samter, *Geburt*, p. 5 sq.); femeile maori din Noua Zeelandă nasc pe malul unui pîrîu, în tufişuri; în multe triburi africane este obiceiul ca femeile să nască în pădure, aşezate pe pămînt (izvoare la Nyberg, p. 131); acelaşi ritual se întîlneşte în Australia, în nordul Indiei, la aborigenii din nordul Americii, în Paraguay,în Brazilia (Ploss, Bartels, *Das Weib*, II, p. 36 sq.). La greci şi la romani, observă E. Samter (p. 6), obiceiul dispăruse în timpurile istorice, dar existenţa lui în trecutul îndepărtat nu poate fi pusă la îndoială; unele statui de zeiţe ale naşterii (Eileithya, Damia, Auxeia) sînt înfăţişate îngenuncheate, exact în poziţia femeii care naşte pe pămînt (a se vedea şi Momolina

Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* p. 254 sq.). În Evul Mediu german, la japonezi, în anumite comunităţi evreieşti, în Caucaz (Nyberg, p. 133), în Ungaria, la români (de ex. *Nerej*, II p. 266), la scandinavi, în Islanda etc. se întîlneşte acelaşi ritual. În limba egipteană, expresia „a se aşeza pe pămînt" era folosită, în textele demotice, pentru cuvîntul „naştere, a naşte" (B.Nyberg, p. 134).

Fără îndoială, sensul primar al acestui ritual atît de universal era maternitatea pămîntului. Am văzut că în multe locuri se credea că pruncii sînt aduşi din puţuri, din apă, stînci, arbori etc.; e de la sine înţeles că, în unele părţi, copiii erau socotiţi ca „veniţi din pămînt" (cf. A. Dieterich, p. 14 sq. ; mitul omului făcut din pămînt la australieni etc. B.Nyberg, p. 61). Copilul din flori era numit *Terrae filius*. Cînd mordvii doresc să adopte un copil îl aşează într-o groapă din grădină în care se crede că sălăşluieşte zeiţa ocrotitoare, Mama-Glia (B.Nyberg, p. 137). Aceasta înseamnă că, pentru a fi adoptat, copilul trebuie să se nască din nou; şi aceasta se realizează, nu mimînd naşterea pe genunchii mamei adoptive (ca la romani, de pildă), ci plasînd copilul în sînul adevăratei lui mame, Glia.

Este firesc ca, ulterior, acest sens al descendenţei telurice să fi fost înlocuit cu o idee mai generoasă, anume că pămîntul este protectorul copiilor, că este izvorul oricărei forţe şi că lui (adică duhului matern care-l locuieşte) i se consacră noii-născuţi. Astfel se explică frecvenţa leagănului htonic: sugarii sînt lăsaţi să doarmă sau să se odihnească în gropi, în contact direct cu pămîntul sau cu stratul de cenuşă, ori de paie şi frunze pe care mama l-a aşternut în fundul gropii. Leagănul htonic este cunoscut atît în societăţile primitive (la australieni şi unele populaţii turco-altaice), cît şi în civilizaţiile superioare (în imperiul incaşilor, de pildă; cf. B.Nyberg, p. 160). Copiii părăsiţi nu sînt ucişi, ci, de pildă, la greci, lăsaţi pe jos, pe pămînt. Mama-Glia le va purta de grijă; ea va hotărî dacă ei trebuie să moară sau să supravieţuiască (cf. M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses*, p. 64).

Un copil „expus", abandonat bunului plac al elementelor cosmice — ape, vînt, pămînt — este întotdeauna ca o sfidare zvîrlită destinului. Încredinţat pămîntului sau apelor, copilul, avînd de acum înainte statut social de orfan, riscă să moară, dar are de asemenea sorţi să dobîndească o altă condiţie decît cea umană. Ocrotit de elementele cosmice, copilul părăsit ajunge de cele mai multe ori erou, rege sau sfînt. Biografia sa legendară nu face astfel decît să imite mitul zeilor părăsiţi îndată după naştere. Să ne amintim că Zeus, Poseidon, Dionysos, Attis şi alţi nenumăraţi zei

au împărtăşit şi ei soarta lui Perseu, a lui Ion, a Atalantei, a lui Amfion, Zethos, Oedip, Romulus şi Remus etc. Moise a fost şi el abandonat apelor, ca şi eroul maori Massi, care a fost aruncat în Ocean, ca eroul din Kalevala, Vainămöinen, care „plutea pe întunecatele valuri". Drama copilului părăsit e răscumpărată de măreţia mitică a „orfanului", a copilului primordial, în absoluta şi invulnerabila lui singurătate cosmică, în unicitatea lui. Apariţia unui asemenea „copil" coincide cu un moment auroral: crearea Cosmosului, crearea unei noi lumi, o nouă epocă istorică (*Jam redit et Virgo** ...), o „viaţă nouă" la orice nivel al realităţii (cf. M. Eliade, *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, p. 54). Copilul abandonat Mamei-Glia, salvat şi crescut de ea, nu mai poate împărtăşi destinul obişnuit al oamenilor, căci el repetă momentul cosmologic al începuturilor şi creşte în mijlocul elementelor, iar nu în mijlocul familiei. De aceea eroii şi sfinţii se recrutează dintre copiii părăsiţi: prin simplul fapt de a-l fi ocrotit şi scăpat de la moarte, Mama-Glia (sau Mamele-Ape) l-a sortit unui destin măreţ, inaccesibl muritorilor de rînd.

88. **Regenerare.** — Un ritual care se explică prin aceeaşi credinţă în Mama-Glie este îngroparea cadavrelor copiilor. Oamenii maturi sînt arşi, dar copiii sînt îngropaţi pentru ca ei să se întoarcă astfel la sînul mamei telurice şi să poată renaşte mai tîrziu. *Terra clauditur infans*** (Juvenal, XV, 139). Legile lui Manu impun înhumarea copiilor sub doi ani şi interzic incinerarea lor. Huronii din America de Nord îngroapă sub un drum copiii morţi, pentru ca aceştia să poată să se nască din nou, furişîndu-se în pîntecul femeilor care trec pe acolo (A. Dieterich, p. 22). La andamani, copiii mici sînt îngropaţi sub vatră, în colibă (P.Schebesta, *Les pygmées*, p. 142). Trebuie, de asemenea, amintită îngroparea „sub formă de embrion", practicată frecvent la multe popoare şi asupra căreia vom reveni cînd vom examina mitologia morţii (van der Leeuw, *Das sogennante Hockerbegräbnis*). Se dă cadavrului o formă embrionară, pentru ca Mama-Glia să-l poată naşte din nou. În unele locuri se aduc ca ofrande Zeiţei telurice copii îngro-

---

* Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna (Şi de-acum se-ntoarce Fecioara, şi se-ntoarce domnia lui Saturn), Virgiliu, *Bucolicele*, IV, 6. Virgo este alt nume al zeiţei Astreea, care locuia cîndva pe pămînt, dar l-a părăsit din cauza fărădelegilor săvîrşite de oameni şi s-a transformat în Constelaţia Fecioarei. Ea ar urma, aşadar, să revină o dată cu întoarcerea veacului de aur. — *Nota red.*

** [Sau cînd] pe-un copil l-înghite brazda negrului pămînt (trad. rom. Petre Stati, *Satirici şi epigramişti latini*, ELU, Bucureşti, 1967). — *Nota red.*

paţi de vii; astfel, în Groenlanda se îngroapă pruncul dacă tatăl e grav bolnav; în Suedia; doi copii au fost îngropaţi de vii în timpul unei epidemii de ciumă; la mayaşi asemenea sacrificii se aduceau atunci cînd bîntuia seceta (B.Nyberg, p. 181 sq.).

La fel cum e pus copilul pe pămînt îndată după naştere, pentru ca adevărata lui mamă să-l recunoască şi să-i asigure ocrotire divină, tot aşa se aşează pe pămînt oamenii maturi şi copiii — dacă nu sînt îngropaţi — în caz de boală. Ritul echivalează cu o nouă naştere. Îngroparea simbolică, parţială sau totală, în pămînt are valoarea magico-religioasă a scufundării în apă, botezul (par. 64). Prin aceasta bolnavul e regenerat: se naşte din nou. Pentru el aceasta nu este o simplă luare de contact cu forţele pămîntului, ci o regenerare totală. Operaţia este eficientă şi cînd e vorba de şters o culpă gravă sau de vindecat o maladie spirituală (ea prezentînd, pentru colectivitate, aceeaşi primejdie ca o crimă sau o boală fiziologică). Cel ce a păcătuit este introdus într-un butoi sau într-o groapă săpată în pămînt, iar cînd iese de acolo „s-a născut a doua oară din sînul mamei lui" (J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II p. 33). De aceea, la scandinavi, se crede că o vrăjitoare poate fi salvată de la osînda veşnică dacă e îngropată de vie şi se seamănă grăunţe deasupra ei, apoi se strînge recolta astfel obţinută (A. Dieterich, p. 28 sq.; B.Nyberg, p. 150). Acelaşi lucru se crede şi în legătură cu copiii grav bolnavi; dacă ar putea fi îngropaţi, semănate grăunţe deasupra care să aibă timp să încolţească şi să crească, aceşti copii s-ar putea vindeca. Se înţelege uşor sensul acestei credinţe: omul (vrăjitorul sau bolnavul) are astfel sorţi să se nască din nou o dată cu vegetaţia.

Un alt rit înrudit constă din trecerea copilului bolnav printr-o crăpătură a pămîntului, printr-o stîncă găurită, sau scorbura unui copac (B.Nyberg, p. 144 sq.). Avem de-a face aici cu o credinţă mai complexă: pe de-o parte, scopul este transferarea „bolii" copilului într-un obiect oarecare (copac, stîncă, pămînt); pe de altă parte, se imită actul naşterii (trecerea prin orificiu). Este chiar probabil că elemente ale cultului solar (roata = soarele) şi-au adus contribuţia la acest rit — cel puţin în unele locuri (ca India, de pildă, cf.par. 78). Dar ideea fundamentală este aceea a vindecării printr-o nouă naştere — şi am văzut că majoritatea credinţelor populaţiilor agricole stabilesc o legătură foarte strînsă între această nouă naştere şi luarea de contact cu Mama-Glie. Doar aşa se poate explica o serie întreagă de credinţe şi obiceiuri privitoare la purificări şi la folosirea pămîntului ca sursă terapeutică. Pămîntul este, într-adevăr, imbibat de forţă, aşa cum crede Goldmann, dar această forţă o datorează posibilităţii sale de rodire, maternităţii sale.

Am văzut că popoarele care obişnuiesc să-şi ardă morţii îşi îngroapă totuşi pruncii, în nădejdea că miezul pămîntului le va dărui o viaţă nouă. La populaţia maori, cuvîntul *whenna* înseamnă „pămînt" şi „placentă" (A. Dieterich, p. 13 n.13). De altfel, chiar îngroparea morţilor maturi — sau a cenuşii lor, la popoarele care practică incinerarea — se face cu acelaşi scop. „Du-te în pămînt, el e mama ta!" spune —*Ṛg Veda* X, 18, 10. „Pe tine, care eşti pămînt, te aşez în pămînt!" stă scris în *Atharva Veda*, XVIII, 4, 48. „Pămîntul este o mamă; sînt fiu al Pămîntului, tatăl meu este Parjanya... Născuţi din tine, muritorii se întorc în tine..." (*Ath. Veda*., XII, I, 11; 14). În momentul îngropării cenuşii şi a oaselor incinerate, se adaugă acestora seminţe şi se împrăştie totul pe un cîmp atunci arat, spunîndu-se: „Savitri îţi răspîndeşte carnea în sînul mamei noastre, Pămîntul" (*Śatapatha Brah.*, XIII, 8, 2). Dar aceste credinţe hinduse nu sînt întotdeauna atît de simple, pe cît par în textele mai sus citate. Ideea întoarcerii în Mama-Glie a fost completată de una ulterioară: aceea a reintegrării omului în întregul Cosmos, o *restitutio ad integro* a facultăţilor psihice şi a organelor în antropocosmosul originar (de ex., „răsuflarea ta se duce spre vînt, urechea ta, i.e. auzul, spre punctele cardinale, oasele tale se întorc în Pămînt", *Aitareya Brāhmaṇa*, II, 6, 13 etc.).

Această credinţă că morţii locuiesc sub pămînt pînă în momentul în care vor reveni la lumina zilei într-o nouă existenţă explică identificarea tărîmului morţilor cu locul de unde vin copiii; mexicanii, de pildă, cred că îşi trag originea dintr-un loc numit Chicomoztoc, locul celor şapte grote (K.Th.Preuss, in „Arch. Relig. Wiss.", VII, 234). Fie pentru că morţii erau consideraţi cunoscători ai viitorului, fie pentru că pămîntul, datorită reabsorbţiei periodice a tuturor făpturilor vii, era considerat ca dispunînd de o putere oraculară — cîteva oracole arhaice din Grecia se aflau lîngă crăpături sau grote telurice. Ştim că astfel de oracole htoniene au fost la Olimpia şi Delfi, iar Pausanias (VII, 25, 13) menţionează un oracol la Aigai, în Ahaia, unde preotesele lui Gē prevesteau viitorul pe marginea unei crăpături. În sfîrşit, nu mai e nevoie să amintim numărul imens de „incubaţiuni" care se dobîndeau dormind pe pămînt (L.Deubner, *De incubatione*, *passim*).

89. Homo-Humus. — Din toate credinţele sumar trecute în revistă pînă acum, rezultă că Pămîntul este Mamă, adică născătoare de forme vii pe care le scoate din propria substanţă. Pămîntul e „viu" pentru că e, în primul rînd, fertil. Tot ce iese din pămînt e înzestrat cu viaţă şi tot ce se reîntoarce în el redobîndeşte viaţă. Binomul *homo-humus* nu trebuie înţeles în sensul că omul ar fi pămînt pentru că este muritor, ci în alt sens şi anume:

omul a putut fi viu pentru că venea din pămînt, pentru că s-a născut din — şi se întoarce în — Terra Mater. Solmsen a explicat odinioară (cf. A. Dieterich p. 77) *materies* prin *mater*; chiar dacă această etimologie nu este cea adevărată (sensul primordial al cuvîntului „materie" pare să fi fost „inima lemnului"), ea poate fi reţinută dinăuntrul unui Weltanschauung mitico-religios: „materia" are destinul unei mame, fiind necontenit zămislitoare. Ceea ce noi numim viaţă şi moarte sînt doar două momente diferite din destinul total al Gliei-Mamă: viaţa nu este decît desprinderea din pîntecul Pămîntului, iar moartea se reduce la o reîntoarcere „acasă". Dorinţa, atît de frecventă, de-a fi îngropat în pămîntul patriei nu este decît o formă profană a autohtonismului mistic, adică nevoia de a reveni în propria casă. Inscripţiile funerare din timpul imperiului roman pun în lumină bucuria de a fi îngropat în solul patriei; *hic natus hic situs est* (CIL, V, 5595); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti** (V, 1703) etc. Precum, altele nu ascund mîhnirea de a nu fi avut această consolare: *altera contexit tellus dedit altera nasci*** (XIII, 6429) etc. (cf.exemple în A. Brelich, *Aspetti della morte*, p. 36, 37). În sfîrşit, trădătorii nu erau îngropaţi, pentru că, după explicaţia lui Filostrat, ei erau nevrednici „să fie sfinţiţi de pămînt" (cit. J. E. Harrison, *Prolegomena*, p. 599).

Apa e purtătoare de germeni; pămîntul poartă de asemenea germeni, dar, în pămînt, totul reuşeşte repede să poarte rod. Latenţele şi germenii rămîn uneori timp de mai multe cicluri în Ape, înainte de a ajunge să se manifeste; pămîntul, se poate spune, nu cunoaşte odihna; destinul lui e să zămislească necontenit, să dea formă şi viaţă celor ce se întorc în el inerţi şi sterpi. Apele sînt la începutul şi la sfîrşitul oricărui eveniment cosmic; pămîntul este la începutul şi la sfîrşitul oricărei vieţi. Orice manifestare se realizează *deasupra* Apelor şi se reintegrează în haosul primordial printr-un cataclism istoric (potopul) sau cosmic (*mahāpralaya*), Orice manifestare vitală are loc datorită fecundităţii pămîntului; orice formă naşte din el, vie, şi se întoarce în el atunci cînd partea de viaţă care i-a fost hărăzită s-a epuizat; se întoarce, ca să renască; dar înainte de asta, ca să se odihnească, să se purifice, să se regenereze. Apele *preced* orice creaţie şi orice formă; *Pămîntul produce forme vii*. În timp ce destinul mitic al Apelor

---

* născut aici, aici a fost înmormîntat;
acesta este ţinutul patriei mele;
acesta doreşte să se întoarcă în locul în care se născuse. — *Nota red.*

** pe unele le-a acoperit pămîntul, pe altele le-a lăsat să se nască — *Nota red.*

este să deschidă şi să închidă cicluri cosmice sau eonice, care se întind de-a lungul a miliarde de ani, destinul Pămîntului este de-a fi obîrşia şi sfîrşitul oricărei forme biologice sau care aparţine istoriei locale („oamenii locului"). Timpul — care e somnolent, ca să spunem aşa, cînd e vorba de Ape — este vioi şi neobosit atunci cînd pămîntul zămisleşte.

Formele vii apar şi dispar cu o fulgerătoare repeziciune. Dar nici o dispariţie nu e decisivă; moartea formelor vii nefiind decît un mod — latent şi provizoriu — de existenţă; forma vie, ca tip, ca specie, nu dispare niciodată în răgazul îngăduit pămîntului de către Ape.

90. Solidaritate cosmo-biologică. — Din clipa în care o formă s-a desprins din Ape, orice legătură organică nemijlocită între ea şi ele e ruptă; între preformal şi formă este un hiatus. Această ruptură nu are loc cînd este vorba de forme zămislite de Pămînt şi din Pămînt; acestea rămîn solidare cu matricea lor, din care, de altfel, s-au desprins numai provizoriu şi în care se vor întoarce ca să se odihnească, să se fortifice şi, la urmă, să reapară la lumină. De aceea între pămînt şi formele organice zămislite de el există o legătură magică de simpatie. Toate împreună alcătuiesc un sistem. Firele nevăzute care leagă vegetaţia, regnul animal şi umanitatea dintr-o anumită regiune de pămîntul care le-a zămislit le susţine şi le nutreşte pe toate, au fost ţesute de *viaţa* care pulsează atît în Mamă cît şi în creaturile ei. Solidaritatea care există între teluric de-o parte, vegetal, animal şi uman de alta, se datorează *vieţii* care e aceeaşi în toate. Unitatea lor e de ordin biologic. Şi cînd vreunul din modurile acestei vieţi este pîngărit sau sterilizat printr-o crimă împotriva vieţii, atunci toate celelalte moduri sînt atinse în virtutea solidarităţii lor organice.

O crimă este o nelegiuire care poate avea urmări foarte grave la toate nivelurile vieţii, prin simplul fapt că sîngele vărsat „otrăveşte" pămîntul. Calamitatea se manifestă prin sterilitatea care loveşte deopotrivă ogorul, animalele şi omenirea. În prologul tragediei antice *Oedip Rege* (15 sq.), preotul deplînge nenorocirile abătute asupra Tebei: „Cetatea piere în germenii roditori ai pămîntului, în turmele de boi care pasc, în naşterile femeilor care toate sfîrşesc fără rod (urmez traducerea Mariei Delcourt, *Stérilités mystérieuses*, p. 17, pentru motivele expuse de autoare în nota 1). Dimpotrivă, un rege înţelept, o domnie întemeiată pe dreptate asigură fertilitatea pămîntului, a vitelor şi a femeilor. Ulise mărturiseşte Penelopei (*Odiseea*, XIX, 109 sq.) că renumele lui este acela al unui rege bun, şi de aceea pămîntul rodeşte,

arborii se încovoaie sub povara fructelor, oile fată după datină, iar peştii mişună în mare, Hesiod formulează astfel această concepţie ţărănească a armoniei şi fertilităţii antropocosmice: „Însă cetatea acelor ce dau hotărîri cu dreptate/ la băştinaşi ori străini şi nu se abat de la lege,/ Îmbelşugată sporeşte, poporul din ea înfloreşte/ Paşnic pămîntu-i hrăneşte, iar Zeus atotvăzătorul/ Nu va stîrni împotrivă-i războiul cel plin de primejdii./ Foamea nu fi-va tovarăş celor ce judecă-n cinste/ Nici vreun necaz (...) / Hrana le-o dă cu prisos pămîntul, stejarul din munte,/ Poartă pe ramură ghinda, în scorbură mierea cea dulce./ Oile calcă greoaie, împovărate de lînă,/Soaţele lor zămislesc copii leiţi cu părinţii,/ Cresc necurmat în putere şi huzuresc; pe corăbii/Nu se avîntă, căci glia al vieţii izvor le dă roade" (*Munci şi zile* v. 225–237)*.

91. Glia şi femeia. — Solidaritatea recunoscută între fecunditatea gliei şi fecunditatea femeii constituie una din trăsăturile de seamă ale societăţilor agricole. Foarte multă vreme grecii şi romanii au asimilat glia şi matricea, actul generator şi munca agricolă. Această asimilare o reîntîlnim, de altfel, în multe civilizaţii şi ea a dat naştere unui număr considerabil de credinţe şi rituri. Eschil, de pildă, mărturiseşte că Oedip „a îndrăznit să însămînţeze brazda sacră în care se formase şi să sădească în ea o tulpină însîngerată" (*Cei şapte contra Tebei*, 750 sq.). În Sofocle abundă aluziile la : „brazdele părinteşti" (*Oedip-Rege*, 12, 10), la „plugar, stăpîn al unui ogor îndepărtat, pe care nu-l vizitează decît o dată, la vremea semănatului" (Deianira, vorbind de Heracles, *Trachiniennes*, 30 sq.). A. Dieterich, care adaugă acestor texte clasice nenumărate alte referinţe (p. 47, n. 1 şi 2; cf. V.Pisani, *La donna e la terra*, p. 248 sq.), urmăreşte frecvenţa motivului *arat-amat* la poeţii latini (p. 78 şi 79). Dar, cum era de aşteptat, asimilarea femeii cu brazda arată şi a actului generator cu munca agricolă este o intuiţie arhaică larg răspîndită. Trebuie să distingem, în această sinteză mitico-rituală, mai multe elemente: identificarea femeii cu pămîntul arabil; identificarea falusului cu plugul, identificarea muncii agricole cu actul generator.

Trebuie totuşi să spunem că deşi Mama-Glia şi reprezentanta sa umană, femeia, au un rol preponderent în acest ansamblu ritual, rolul lor nu mai este exclusiv. Este loc aici nu doar pentru femeie sau pămînt, ci şi pentru bărbat şi zeu. Fertilitatea e pre-

---

* Trad. rom. Dumitru T. Burtea, *ed. cit.* — *Nota red.*

cedată de o hierogamie. Un vechi farmec anglo-saxon împotriva sterilităţii ogoarelor oglindeşte de minune nădejdile pe care societăţile agrare le pun în hierogamie: „Salut, Glie, mamă a oamenilor, fii fertilă în îmbrăţişarea zeului şi umple-te de roade pentru folosul omului" (cit. A. H. Krappe, *Etudes de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, 1928, p. 62). La Eleusis, iniţiatul pronunţa arhaica formulă agricolă : „Fă să plouă! — să porţi rod!", privind mai întîi cerul, apoi pămîntul. Este foarte probabil că această hierogamie între Cer şi Pămînt a fost modelul primordial atît al fecundităţii ogoarelor, cît şi al nunţii umane. Un text din *Atharva Veda* (XIV, 2, 71), de ex., aseamănă mirele şi mireasa cu Cerul şi Pămîntul.

92. Femeia şi agricultura. — Agricultura, se presupune, a fost o descoperire feminină. Bărbatul, ocupat să urmărească vînatul sau să-şi ducă turmele la păscut, era mai toată vremea absent. Femeia, dimpotrivă, cu spiritul ei de observaţie, limitat dar ager, a avut prilejul să observe fenomenele naturale de însămînţare şi germinare şi să încerce în chip artificial repetarea lor. Pe de altă parte, fiind solidară cu celelalte centre de fecunditate cosmică — Pămîntul, Luna —, femeia a dobîndit şi ea prestigiul de a putea influenţa fertilitatea şi de a o putea distribui. Astfel se explică rolul preponderent jucat de femeie la începuturile agriculturii — cu deosebire în vremea cînd această tehnică era încă apanajul femeilor —, rol pe care continuă să-l joace în unele civilizaţii (v.U. Pestalozza, *L'aratro e la donna*, p. 324 sq.). Astfel, în Uganda, o femeie sterilă e considerată primejdioasă pentru grădină şi bărbatul ei poate cere divorţul invocînd doar acest motiv de ordin economic (R. Briffault, *The Mothers*, III, p. 55). Întîlnim aceeaşi credinţă privitoare la primejdia pe care o poate prezenta sterilitatea feminină pentru agricultură şi la tribul bantu, din India (L.Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique*, p. 254). În Nicobar se spune că recolta va fi mai abundentă dacă însămînţările au fost făcute de o femeie gravidă (Temple, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, p. 362). În sudul Italiei se crede că tot ce face o femeie gravidă are sorţi de izbîndă, că tot ce seamănă ea va creşte asemenea fătului (G. Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, p. 59). În Borneo, „femeile joacă rolul principal în ceremoniile şi muncile legate de cultura paddyului. La bărbaţi nu se face apel decît pentru a desţeleni terenul şi a ajuta la cîteva operaţiuni finale. Femeile sînt acelea care aleg şi păstrează seminţele... Se pare că se presimte în ele o afinitate naturală cu grăunţele, despre care ele spun că sînt în stare gravidă. Uneori, femeile vin să petreacă

noaptea în cîmpurile de paddy, la vremea încolţirii. Scopul lor e, probabil, de a spori propria lor fertilitate sau aceea a paddy-ului; dar sînt foarte reticente în această privinţă" (Hose şi Mac Dougall, *Pagan Tribes of Borneo*, I, p. 111, trad. L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique*, p. 254).

Indienii de pe Orenoc lăsau femeilor sarcina de a semăna porumbul şi sădi rădăcinile; căci „aşa cum femeile ştiau să zămislească şi să aducă copii pe lume, tot aşa grăunţele şi rădăcinile pe care le sădeau purtau roade mult mai bogate decît dacă ar fi fost plantate de mîna bărbaţilor" (J.G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 105; a se vedea întreg capitolul „Rolul femeii în agricultură"). În Nias, un palmier-de-vin sădit de o femeie dă mai multă sevă decît altul plantat de un bărbat (L. Lévy-Bruhl, p. 254). Aceleaşi credinţe se reîntîlnesc în Africa la populaţiile ewe. În America de Sud, în tribul jibaros, de pildă, se crede că „femeile exercită o influenţă specială, misterioasă, asupra creşterii plantelor cultivate" (Karsten, cit. L. Lévy-Bruhl, p. 255). Această solidaritate între femeie şi brazda roditoare s-a păstrat chiar după ce agricultura a devenit o tehnică bărbătească şi plugul a luat locul hîrleţului primitiv. Această solidaritate explică un foarte mare număr de ritualuri şi credinţe, pe care le vom examina odată cu ceremonialele agrare (par. 126).

93. **Femeia şi brazda.** — Asimilarea femeii cu ţarina lucrată se întîlneşte în multe civilizaţii şi ea s-a păstrat în folclorul european. „Eu sînt ţarina ta" mărturiseşte iubita într-un cîntec de dragoste egiptean. *Vidēvdat* compară pămîntul nelucrat cu o femeie fără copii, întocmai cum în basme regina stearpă se vaită : „Eu sînt asemenea unui cîmp pe care nu creşte nimic!" (G. Van der Leeuw, *Phänomenologie*, p. 78–79). Dimpotrivă, într-un imn din sec. al XII-lea, Fecioara Maria este slăvită ca „*terra non arabilis quae fructum parturiit*.* Baal era numit „bărbatul cîmpurilor" (R. Smith, *Religion of the Semites*, ed. 1923, p. 108, 536 sq.). Cît despre identificarea femeii cu ogorul, ea era frecventă la toate neamurile semite (*ibid.*, p. 537; cf. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 276). În textele islamice, femeia este numită „ţarină", „vie cu struguri" etc. Astfel, Coranul (II, 223) spune: „Femeile voastre vă sînt vouă ca ţarina." Hinduşii asimilau brazda vulvei (*yoni*), iar grăunţele lui *semen virile* (*Śatapatha Brāhmaṇa*, VII, 2, 2, 5). „Această femeie a venit ca o ţarină vie: bărbaţi, semănaţi în ea sămînţa!" (*Atharva Veda*, XIV, 2, 14).

---

* pămînt nearabil care a dat rod. — *Nota red.*

Legile lui Manu ne învaţă că „femeia poate fi considerată asemenea unui cîmp, bărbatul asemenea seminţei" (IX, 33). Nārada comentează astfel: „Femeia este cîmpul, bărbatul e împărţitorul seminţei" (cf. V.Pisani, *La donna e la terra, passim*). Un proverb finlandez spune că „fetele îşi au cîmpul în propriul lor trup" (B. Nyberg, p. 232, n. 83).

Evident, asimilarea femeii cu brazda implică pe aceea a falusului cu hîrleţul şi a aratului cu actul generator. Aceste simetrii antropotelurice nu au fost posibile decît în culturile care cunoşteau atît agricultura, cît şi cauzele reale ale zămislirii. În unele limbi austro-asiatice, cuvîntul *lak* desemnează deopotrivă falusul şi hîrleţul. J. Przyluski a sugerat că o asemenea vocabulă austro-asiatică se află la originea cuvintelor sanscrite *lāṅgūla* (plug, hîrleţ) şi *liṅga* (organul generator al bărbatului; cf. *Pre-aryan*, p. 11; M. Eliade, *Le Yoga*, p. 410). Identitatea falus–plug a fost reprezentată chiar plastic (cf. reproducerile în A. Dieterich, *op. cit.*, p. 107–108). Originea acestei iconografii e mult mai veche: pe un desen din epoca kasită reprezentînd un plug sînt marcate simbolurile conjugate ale actului generator (cf. A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, fig. 214, p. 387). Asemenea intuiţii arhaice dispar greu nu numai din limbajul popular curent, dar chiar din vocabularul scriitorilor de seamă. Rabelais a păstrat expresia „membru numit plugarul naturii" (*Gargantua*, cartea a II-a, cap. 1).

În sfîrşit, pentru a menţiona cîteva exemple de omologare a muncii agricole cu actul generator, să amintim mitul naşterii eroinei din *Rāmāyaṇa*, Sītā. Tatăl ei, Janaka (nume ce înseamnă: „progenitor"), a găsit-o pe ogorul lui pe cînd ara şi a numit-o Sītā, „brazdă" (*Rāmāyaṇa*, cap. 66; cf. alte referinţe în A. Coomaswamy, *The Rig-Veda as landnáma bok*, 15, 33). Un text asirian ne-a păstrat rugăciunea adresată unui zeu, al cărui „plug a fecundat pămîntul" (cit. S. Langdon, *Semitic Mythology*, p. 99).

Multe popoare primitive folosesc şi astăzi amulete magice reprezentînd organele generatoare, pentru a face să rodească pămîntul (A. Dieterich, p. 94). Australienii practică un foarte curios ritual de fecundare: înarmaţi cu săgeţi pe care le poartă în chip de falus, ei dansează în jurul unei gropi făcute asemenea organului generator feminin; la sfîrşit înfig bastoane în pămînt (referinţe în A. Dieterich, p. 94 sq.; asupra sensului erotic al bastonului cf. J. J. Meyer, *Trilogie*, III, p. 194 sq.). Trebuie de asemenea amintită legătura foarte strînsă ce există între femeie şi erotism, pe de-o parte, aratul şi rodnicia pămîntului, pe de alta. Astfel se cunoaşte obiceiul ca fete goale să tragă cu plugul primele brazde (foarte

bogat material documentar în W. Mannhardt, *Wald und Feldkulte*, I, p. 553, sq.; J. G. Frazer, *The magic King*, I, p. 469, sq; 480 sq.), obicei care ne aminteşte de unirea exemplară a zeiţei Demeter cu Iason la începutul primăverii, pe brazda de curînd însămînţată (*Odiseea*, V, 125). Toate aceste ceremoniale şi legende îşi vor dezvălui înţelesurile cînd vom cerceta structura religiozităţii agrare.

94. Sinteză. — În ansamblurile mitice şi rituale pe care le-am trecut în revistă, pămîntul e valorizat în primul rînd pentru capacitatea sa nesfîrşită de rodire. De aceea, cu timpul, Mama-Glie se transformă pe nesimţite într-o Mamă a Grînelor. Dar niciodată urmele teofaniei telurice nu dispar cu totul din profilul „Mamelor", divinităţi telurice. Ca să dăm numai un exemplu, în figurile feminine ale religiei greceşti — Nemesis, Eriniile, Themis — descifrăm atribute originare ale Mamei-Glia. Iar Eschil (*Eumenidele*, 1) se roagă întîi Pămîntului şi apoi lui Themis. E drept că Gē sau Geea este pînă la urmă înlocuită de Demeter, dar conştiinţa solidarităţii dintre zeiţa grînelor şi Mama-Glie nu se pierde la greci. Euripide (*Bacantele*, 274), vorbind despre Demeter, spune: „Ea e Pămîntul... Numeşte-o cum vei voi!"

Divinităţile agricole se substituie arhaicelor divinităţi telurice, dar fără ca această substituire să aducă abolirea tuturor riturilor primordiale. Înapoia „formei" Marilor Zeiţe agricole se poate recunoaşte prezenţa „stăpînei locului", Mama-Glie. Dar noile divinităţi dobîndesc un profil mai precis, structura lor religioasă devine mai dinamică. Ele încep să aibă o istorie patetică, să trăiască drama naşterii, a rodniciei şi a morţii. Trecerea de la Mama-Glie la Marea Zeiţă agricolă este trecerea de la simplitate la dramă.

De la hierogamia cosmică între Cer şi Pămînt pînă la cea mai modestă practică atestînd sfinţenia telurică, peste tot întîlnim aceeaşi intuiţie centrală care revine ca un laitmotiv: pămîntul rodeşte forme vii, e o matrice în neodihnită zămislire. Oricare ar fi structura fenomenului religios provocat de epifania telurică — „prezenţă sacră", divinitate încă amorfă, figură divină bine conturată sau, pur şi simplu, „obicei" derivat dintr-o tulbure amintire a forţelor subpămîntene —, identificăm totdeauna în el destinul maternităţii, al neistovitei puteri de creaţie. Această creaţie e uneori monstruoasă, ca în mitul Geei, evocat de Hesiod. Dar monştrii *Teogoniei* sînt ei înşişi o dovadă a infinitelor resurse creatoare ale Pămîntului. Uneori nici măcar nu e nevoie să se precizeze sexul acestei divinităţi telurice — zămislitoarea universală. Multe divinităţi ale Pămîntului, ca şi unele divinităţi ale fecun-

dităţii sînt bisexuate (cf. B.Nyberg, p. 241 n. 69 şi 72). Divinitatea cumulează atunci toate forţele creaţiei — şi această formulă de bipolaritate, de coincidenţă a contrariilor va fi reluată de speculaţia ulterioară cea mai elevată. Orice divinitate tinde, în conştiinţa credincioşilor săi, să devină totul, să se substituie tuturor celorlalte figuri religioase, să comande asupra tuturor regiunilor cosmice. Dar puţine divinităţi au avut, asemenea Pămîntului, dreptul şi puterea să devină *totul*. Însă atît hierogamia cu Cerul, cît şi apariţia divinităţilor agrare au stăvilit ascensiunea Mamei-Glia la rangul de zeitate supremă, dacă nu chiar unică. Urme ale acestei istorii grandioase întîlnim în bisexualitatea divinităţilor telurice. Mama-Glia nu şi-a pierdut însă niciodată privilegiile ei arhaice de „stăpînă a locului", de izvor al tuturor formelor vii, de păzitoare a pruncilor şi de matrice în care morţii erau îngropaţi pentru ca ei să se odihnească, să se regenereze şi să se reîntoarcă, prin sfinţenia Mamei telurice, din nou la viaţă.

BIBLIOGRAFIE

Cuplul divin Cer-Pămînt: R. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 130, 210, 241 etc.; A. H. Krappe, *La genèse de mythes*, p. 68 sq.; H. Th. Fischer, *Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde* (Utrecht, 1929); indicaţii bibliografice suplimentare, Stith Thomson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. I (Helsinki, 1932), p. 98; cf., de asemenea, bibliografiile capitolului Cer. Vastă anchetă etnologică în F.Kiichi Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Luzern, 1946); M. Eliade, *La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques* („Eranos-Jahrbuch", XXII, 1954, republicat în *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, p. 206–253).

Despre Mama-Glie: A. Lang, *Myth, Ritual and Religion* (London, 1887), p. 299 sq.; A. Dieterich, *Mutter Erde* (ed. a III-a, Berlin, 1925), *passim*; Max Lindenau, *Ein vedischer Lobgesang auf die Mutter Erde als die grosse Allgottheit* (*Ath.Veda*, XII, 1; *Festgabe Hermann Jacobi*, Bonn, 1926, p. 248–258); Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milano, 1939); *passim*; U.Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I, (Milano, 1942), *passim*; St. Weinstock, *Tellus* („Glotta", vol.22, 1939–34, p. 140–162); Th. Nöldecke, *Mutter-Erde bei den Semiten* („Archiv f. Relig." , VIII, 1905, p. 161 sq.); E. P.Dhorme, *La Terre-Mère chez les Assyriens* (*ibid.*, p. 550 sq.); J. P. Jacobsen, *Les Mânes*, t. I, (Paris, 1924), p. 28 sq.; Efr.Briem *Mutter Erde bei den Semiten?* („Archiv f. Relig.", vol. 24, 1926, p. 179–195); Dietlef Nielsen, *Die altsemitische Mutter-göttin* („Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesselschaft", 1938, p. 504–531); U. Holmberg, *Finno-Ugric Mythology* (Boston, 1927), p. 239, 459; Alice Werner, *African Mythology* (Boston, 1925), p. 125; B.Struck,

Nochmals „Mutter-Erde" in Afrika („Archiv f.Relig.", 1908, vol.XI, p. 402 sq.); B.G. Alexander (*North American Mythology* (Boston, 1916), p. 91 sq.; Stefan Fuchs, *The Cult of the Earth-Mother among the Nimar-Balahis* („Internat.archiv. f.Ethnographie", vol. 40, p. 1–8); rugăciuni ale bhililor către Mama-Glie, W.Koppers, *Bhagwān. The suprem deity of the Bhils* („Anthropos", vol. 35–36, 1940–41, p. 265–325), p. 272, 273.

Despre cultele şi divinităţile telurice: S. Thompson, *Motif-Index* I, p. 83; Berthel Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931), p. 230–31, n. 69; J. G. Frazer, *The Worship of Nature* (London, 1926), p. 316–440; E. Walter, *Die Erdgöttin der Tshuwaschen und Litauer* („Archiv f. Relig.", 1899, vol. III, p. 358 sq.); Georg Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung* (Leipzig, 1923), p. 97–107; O. von Wesendonck, *Arẹmati als arische Erd-Gottheit* („Archiv f.Relig.", 1929, vol.32, p. 61–76); Ed. Nestle, *Die „jungfräuliche" Erde* („Archiv f.Relig.", 1908, vol.XI, p. 415 sq.).

Despre mitul lui Adam născut din Pămîntul Virgin: H. Vollmer, *Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams* („Zeitschrift f. Neutestament. Wissenschaft", vol.10, 1911, p. 324 sq.); W. Starck, *Eva-Maria* (*ibid.* vol.33, 1934, p. 97–109); despre crearea omului din pămînt, bibliografie bogată în R. Briffault, *The Motthers* (London, 1927), vol.III, p. 57.

Despre depunerea copilului pe pămînt: A. Dieterich, op. cit., p. 7 sq.; E. Santer, *Geburt, Hochzeit und Tod* (Berlin, 1911), p. 2 sq; E. Goldmann, *Cartam levare* („Mitteilungen d.Instituts f. österr. Geschichtsforschung", vol.35, 1914, p. 1 sq.); B.Struck, *Niederlegen und Aufheben des Kindes von der Erde* („Archiv f. Relig." X, 1907, p. 158); indicaţii suplimentare şi bibliografie, B.Nyberg, *op. cit.*, p. 159; H. J. Rose, *Primitive Culture in Italy* (London, 1926), p. 133; vastă anchetă etnografică, Ploss-Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde* (ed. 8-a, Leipzig, 1905), vol.II, p. 35 sq.; Marie Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique* (Paris, 1938), p. 31 sq.

Despre identificarea femeie-cîmp; de adăugat la indicaţiile deja citate în text: A. Dieterich, *op. cit.* , p. 46 sq.; E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum* (Giessen, 1910), p. 170 sq.; I.R. Farnell, *The Cults of the Greek States* (Oxford, 1896, sq.); vol.III, p. 106 sq.; L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, p. 361 sq.; Robertson Smith, *The Religion of the Semites* (ed. a 3-a London, 1927), p. 613 sq. (în legătură cu observaţiile lui R. Smith despre Baal „stăpînul pămîntului", cf. P. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, ed. a II-a, p. 97; R. Dussaud, *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, p. 206; *id.*, *Les découvertes de Ras Shamra*, ed. a II-a, p. 102); J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig, 1937), vol.I, p. 202; U.Pestalozza, *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo* (Rendiconti, Reale Instituto Lombardo di Scienze e Lettere. Cl. di Lettere, vol. 76, fasc.2, 1942–43, p. 321–330);

Vittore Pisani, *La donna e la terra* („Anthropos", vol. 37–40, 1942–45, p. 241–253; bogată documentare indiană şi greco-latină.

Despre înmormîntările rituale: A. Dieterich, *op. cit*, p. 28 sq.; B.Nyberg, p. 150; J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament* (London, 1918), II, p. 33; A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano* (Budapest, 1937), p. 9 sq.

Despre renaşterea strămoşilor în copiii nou-născuţi: K.A. Eckardt, *Irdische Unsterblichkeit* (Weimar, 1937); M. F.Ashley-Montagu, *Ignorance of Physiological Paternity in Secular Knowledge and Orthodox Belief among the Australian Aborigines* („Oceania", Sydney, 1940–1942, vol.XII p. 75–78).

Despre mormintele „în formă de embrion", cf. G. van der Leeuw, *Das sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische Tjknw* („Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 14, 1938, p. 150-167).

Despre „mitologiile literare" ale Pămîntului, V.Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*; *id.*, *La Terre et les rêveries du repos* (2 vol., Paris, 1948).

CAPITOLUL VIII

VEGETAŢIA. SIMBOLURI ŞI RITURI ALE REÎNNOIRII

95. Încercare de clasificare. — Trezită de Odhin din somnul său adînc, ca să dezvăluie zeilor începuturile şi sfîrşitul lumii, profetesa, *völva* mărturiseşte (*Völuspā*, str. 2 şi 19):

Îmi amintesc de uriaşii născuţi în zorii timpurilor,
De acei care odinioară mi-au dat naştere.
Cunosc nouă lumi, nouă ţinuturi acoperite de arborele
lumii,
Acest arbore cu înţelepciune ridicat, pînă în inima
pămîntului împlîntat...
Ştiu că există un frasin numit Yggdrasil,
Creştetul arborelui e scăldat în aburi albi de apă.
De acolo picură boabe de rouă ce cad în vale.
El se înalţă veşnic verde deasupra fîntînii lui Urd.

(Trad. Wagner, *Les poèmes mythologiques de l'Edda*, p. 82–84).

Cosmosul e văzut sub forma unui arbore uriaş. Această ideogramă a mitologiei scandinave îşi găseşte corespondenţe în nenumărate alte tradiţii. Înainte de a aminti pe fiecare în parte, să încercăm a cuprinde într-o privire de ansamblu întregul domeniu pe care va trebui să-l străbatem: arbori sacri, simboluri, mituri şi rituri vegetale. Numărul documentelor e considerabil, iar varietatea lor morfologică e de natură să zădărnicească orice încercare de clasificare sistematică. Într-adevăr, întîlnim arbori sacri, rituri şi simboluri vegetale în istoria oricărei religii, în tradiţiile populare ale lumii întregi, în metafizicile şi misticile arhaice, ca să nu mai vorbim de iconografie şi arta populară. Vîrstele acestor documente, ca şi culturile din care au fost ele culese, sînt extrem de diverse. E de la sine înţeles că altul e contextul unui Yggdrasil, de pildă, sau al Arborelui Vieţii din Scriptură şi cu totul altul cel al „căsătoriei arborilor", care se practică şi astăzi în India, sau al „Maiului" purtat ceremonial primăvara în satele europene. La nivelul religiozităţii populare, arborele ritual joacă un rol pe care

simbolismul arborelui, aşa cum poate fi reconstituit după documentele paleo-orientale, îl implică de asemenea, dar care este departe de a epuiza toată bogăţia şi multivalenţa acestui simbolism. Pot fi identificate cu precizie centrele de difuzare ale cîtorva concepţii fundamentale (ca, de pildă, aceea a Arborelui cosmic, sau a riturilor de regenerare vegetală etc.), ceea ce uşurează oarecum clasificarea documentelor. Dar problema aceasta a „istoriei" motivelor interesează numai în subsidiar cercetarea noastră.

Înainte de a încerca să aflăm — presupunînd că ar fi posibil — în ce mileniu, în care culturi şi datorită căror factori s-a difuzat un anumit simbolism vegetal, chiar înainte de a determina anumite ansambluri rituale implicînd acest simbolism, ceea ce ne interesează deocamdată este să ştim ce *funcţiune religioasă* împlineşte arborele, vegetaţia sau simbolurile vegetale în economia sacrului şi în viaţa religioasă, să ştim ce *revelează* şi ce *semnifică* el; să vedem, în sfîrşit, în ce măsură ar fi legitim să căutăm o structură coerentă sub aparenta polimorfie a simbolismului arborelui. Ceea ce vrem să ştim deci e aceasta: există oare o afinitate intimă între sensurile în aparenţă atît de variate pe care le dobîndeşte „Vegetaţia", după cum e valorizată într-unul sau altul din contextele următoare: cosmologic, mitic, teologic, ritual, iconografic, folcloric? Este vorba, fireşte, de o coerenţă care ar fi impusă conştiinţei de însăşi structura obiectului; coerenţă care ni s-ar revela — parţial sau total — la oricare nivel ne-am plasa pentru a contempla obiectul, fie acela al ritului popular (cortegiul lui „Mai", la începutul primăverii), fie al ideogramei „Arborelui cosmic" în plastica mesopotamiană sau în textele vedice.

Răspunsul la această întrebare nu îl vom obţine decît după trecerea în revistă a unui număr suficient de fapte, alese dintre cele mai semnificative. Dar, pentru a nu ne rătăci în labirintul lor, se cuvine să începem cu o clasificare provizorie a imensului material pe care-l avem la dispoziţie. Lăsînd la o parte ansamblul valorilor religioase şi al ceremonialelor agrare — pe care îl vom studia într-un capitol —, vom distinge, în ceea ce am putea numi, cu o formulă aproximativă dar comodă, „cultele vegetaţiei", următoarele grupuri:

a) ansamblul piatră-arbore-altar, alcătuind un *microcosm efectiv* în straturile cele mai vechi ale vieţii religioase (Australia; China-Indochina-India; Fenicia-Egeea);

b) arborele-*imagine* a Cosmosului (India; Mesopotamia; Scandinavia etc.);

c) arborele-*teofanie* cosmică (Mesopotamia; India; Egeea);

d) arborele-*simbol al vieţii*, al fecundităţii inepuizabile, al realităţii absolute; în relaţie cu Marea Zeiţă sau cu simbolismul acvatic (de pildă, Yakṣa); identificat cu izvorul nemuririi („Arborele Vieţii") etc.;

e) arborele-*centru* al lumii şi *suport* al universului (la altaici, la scandinavi etc.);

f) *legături mistice* între arbori şi oameni (arbori antropogeni; arborele ca receptacol al sufletelor strămoşilor; căsătoria arborilor; prezenţa arborelui în ceremoniile de iniţiere etc.);

g) arborele-simbol al reînvierii vegetaţiei, al primăverii şi al „regenerării" anului (de pildă, „Maiul" etc.).

Această sumară şi desigur incompletă clasificare are, cel puţin, meritul de a atrage de la început atenţia asupra unor caractere comune tuturor documentelor. Fără a anticipa asupra concluziilor care se vor desprinde din analiza acestor documente, putem menţiona de pe acum faptul că arborele reprezintă — fie într-un mod ritual şi concret, fie mitic şi cosmologic, sau pur simbolic — *Cosmosul viu*, în necontenită regenerare. Viaţa inepuizabilă fiind un echivalent al nemuririi, arborele-Cosmos poate deveni, la un alt nivel, arborele „Vieţii-fără-de-moarte". Aceeaşi viaţă inepuizabilă traducînd, în ontologia arhaică, ideea de *realitate absolută*, arborele devine simbol al acestei realităţi („Centrul lumii"). Mai tîrziu, cînd un alt fel de a examina problemele metafizice va veni să se adauge ontologiei tradiţionale (în India, de pildă), efortul spiritului de a se desprinde de procesul cosmic şi de a se concentra asupra propriei lui autonomii va fi prezentat ca un efort de „tăiere din rădăcină a arborelui cosmic", cu alte cuvinte, ca o depăşire totală a „aparenţelor", a reprezentărilor la originea cărora se află izvorul nesecat al Vieţii universale.

96. Arborele sacru. — Oare prin ce sinteză mentală a umanităţii arhaice şi datorită cărei particularităţi a structurii „arborelui" ca atare a fost elaborat un atît de vast şi coerent simbolism? Nu e vorba aici de a preciza geneza unei valori religioase, ci de a surprinde cele mai vechi şi deci mai pure intuiţii ale acestei valori. Este sigur că, pentru experienţa religioasă arhaică, arborele (sau, mai degrabă, anumiţi arbori) reprezintă o *putere*. Trebuie să adăugăm că această *putere* se datorează atît „arborelui" ca atare, cît şi implicaţiilor lui cosmologice. Pentru mentalitatea arhaică, natura şi simbolul coexistă. Un arbore se impune conştiinţei religioase prin propria lui substanţă şi propria lui formă, dar această substanţă şi această formă îşi datorează valoarea faptului că s-au impus conştiinţei religioase, că au fost „alese",

adică s-au „revelat". Nici fenomenologia religiei, nici istoria religiilor nu ar putea depăşi constatarea acestei coexistenţe a naturii şi a simbolului pe care intuiţia sacrului o valorizează. Nu se poate vorbi deci de un „cult al arborelui" propriu-zis. Niciodată un arbore n-a fost adorat *doar* pentru el însuşi, ci întotdeauna pentru ceea ce, prin el, se „revela", pentru ceea ce implica şi semnifica el. Plantele magice sau farmaceutice, aşa cum vom vedea mai departe (par. 111 sq.), îşi datorează, de asemenea, eficienţa unui prototip mitic. Studiind reprezentările „arborelui sacru" în Mesopotamia şi în Elam, Nell Parrot scrie: „Nu există un cult al arborelui însuşi; sub această figuraţie se ascunde întotdeauna o entitate spirituală" (*L'arbre sacré*, p. 19). Făcînd cercetări în acelaşi domeniu, un alt autor ajunge la concluzia că arborele sacru mesopotamian este mai curînd un simbol, decît un obiect de cult: „Nu este copia unui arbore real, mai mult sau mai puţin încărcat cu podoabe, ci o stilizare complet artificială, iar mai degrabă decît un adevărat obiect cultual ne pare a fi un simbol înzestrat cu o mare putere binefăcătoare" (Héléne Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés*, p. 162–164). Aceste concluzii, cu uşoare corectări, îşi vor găsi confirmarea şi în alte zone decît Mesopotamia.

Aşadar — şi revenim în felul acesta la intuiţiile primare ale sacralităţii vegetaţiei —, arborele devine un obiect religios în virtutea *puterii* lui, în virtutea a ceea ce el *manifestă* (şi care îl depăşeşte). Iar această putere este, la rîndul ei, validată de o ontologie: dacă arborele e încărcat cu forţe sacre, aceasta se datorează faptului că e vertical, că se dezvoltă, că îşi pierde frunzele şi le redobîndeşte, aşadar că se regenerează („moare" şi „învie") de nenumărate ori, că are latex etc. Toate aceste validări sînt derivate din simpla contemplaţie mistică a arborelui, ca „formă" şi modalitate biologică. Dar arborele sacru îşi dobîndeşte adevărata sa validare numai prin subordonarea la un prototip — a cărui formă nu este neapărat de ordin vegetal. El devine un arbore sacru în virtutea *puterii lui*, cu alte cuvinte: deoarece *manifestă* o realitate extra-umană, care se înfăţişează omului într-o anumită formă, rodeşte şi se regenerează periodic. Prin simpla sa prezenţă („puterea") şi prin propria sa lege de evoluţie („regenerarea"), arborele repetă ceea ce *este*, pentru experienţa arhaică, întreg Cosmosul. Arborele poate deveni, fără îndoială, un *simbol* al Universului, formă sub care îl întîlnim în civilizaţiile evoluate; dar pentru o conştiinţă religioasă arhaică, arborele *este* Universul, şi *este* Universul pentru că îl repetă şi îl rezumă, şi, în acelaşi timp, îl „simbolizează". Această concepţie primară a „simbolului" — în virtu-

tea căreia simbolul îşi datorează validitatea faptului că realitatea pe care o simbolizează îi este încorporată — va reieşi mai limpede cînd vom aborda problema mecanismului şi funcţiei simbolului (par. 166 sq.).

Aici vrem să subliniem următorul aspect: dacă *Întregul* există în interiorul fiecărui *fragment semnificativ*, aceasta nu se datorează faptului că legea „participării" (aşa cum a înţeles-o L. Lévy Bruhl) ar fi adevărată, ci pentru că orice fragment semnificativ *repetă* întregul. Un arbore devine sacru, rămînînd totuşi arbore, datorită puterii pe care el o manifestă; şi devine *arbore cosmic*, fiindcă ceea ce *manifestă* el repetă întru totul ceea ce manifestă Cosmosul. Arborele sacru devine simbolic fără să-şi piardă atributele sale formal-concrete (palmierul-curmal la mesopotamieni, stejarul la scandinavi, Aśvattha şi *nyagrodha* la hinduşi etc.). Numai după ce anumite etape mentale au fost depăşite, simbolul se detaşează de formele concrete, devenind schematic şi abstract (cf. *supra*, citat de H. Danthine).

97. Arbore-Microcosmos. — Cele mai arhaice „locuri sacre" pe care le cunoaştem alcătuiesc, cum bine a observat Przyluski (*La participation*, p. 41), un microcosmos: peisaj de pietre, ape şi arbori. Centrul totemic australian se află adesea într-un ansamblu sacru de arbori şi pietre. Tripticul arbore-altar-piatră din „locurile sacre" primitive ale Asiei orientale şi Indiilor a fost pus în lumină de P. Mus („Bulletin de la Soc. Française de Philosophie", mai–iunie 1937, p. 107), deşi el rînduieşte aceste elemente în timp (la originea locului sacru ar fi fost pădurea, şi abia apoi ansamblul arbore-altar-piatră), în loc de a vedea aici — aşa cum propunea pe bună dreptate Przyluski — o coexistenţă simultană. De fapt, binomul cultual piatră-arbore este prezent şi în alte arii arhaice. În civilizaţia pre-indiană de la Mohenjo-Daro, locul sacru era configurat printr-o incintă ridicată în jurul unui arbore. Asemenea locuri sacre se aflau pretutindeni în India în timpul propovăduirii lui Buddha. Textele pāli menţionează adesea piatra sau altarul (*veyaddi manço*) situate lîngă un arbore sacru şi care alcătuiau osatura cultelor populare ale divinităţilor fertilităţii (*Yakṣa*). Această asociere străveche a pietrei şi a arborelui a fost acceptată şi preluată de budism. *Caitya* budistă era uneori numai arborele, fără altar; alteori, era construcţia rudimentară înălţată lîngă arbore (cf. numeroase exemple în A. Coomaraswamy, *Yaksas*, I, 12 sq.). Valoarea religioasă a locurilor sacre arhaice n-a putut fi zdruncinată nici de budism nici de hinduism. Marile sinteze religioase ale Indiei post-budiste au trebuit să

ţină seama de aceste locuri sacre şi au sfîrşit chiar prin a le absorbi în propriile lor structuri şi — prin aceasta — a le valida.

Aceeaşi continuitate poate fi observată în Grecia şi în lumea semită. Încă din timpurile minoice şi pînă în amurgul elenismului, întîlnim întotdeauna arborele cultual lîngă o stană de piatră (M. P. Nilsson, *Geschichte*, 1, p. 260). Adesea, sanctuarul arhaic semit era alcătuit dintr-un arbore şi un betil (R. Smith, *Lectures*, ed. a III-a, p. 187 etc.). Arborele sau *ashera* (trunchi cojit care înlocuia arborele verde) a rămas, mai tîrziu, singur lîngă altar. Locurile de ofrandă ale cananeenilor şi evreilor erau situate „pe tot dealul înalt şi sub tot pomul umbros" (*Ieremia*, 2, 20; cf. 3, 6). Acelaşi profet aminteşte de „păcatul oamenilor lui Iuda", de altare şi de chipurile lui Astarte înălţate „pe sub copacii verzi şi pe vîrfurile dealurilor" (*Ieremia*, 17, 1–3). Stîlpul întărea, prin verticalitatea şi substanţa lui, sacralitatea arborelui. Inscripţia — descifrată doar în parte — care se află pe monumentul arhaic sumerian numit „personajul cu pene" spune: „Ennamaz a pus cărămizile cu vigoare; locuinţa princiară odată făcută, a sădit alături un arbore mare; alături de arbore a pus un stîlp" (Nell Parrot, *op. cit.*, 43).

„Locul sacru" este un microcosm pentru că *repetă* peisajul cosmic; pentru că este o oglindire a Întregului. Altarul şi templul (sau monumentul funerar, sau palatul), care sînt transformări ulterioare ale „locului sacru" primitiv, sînt şi ele microcosmuri, pentru că sînt *centre ale lumii*, pentru că se află în inima însăşi a Universului şi alcătuiesc o *imago mundi* (par. 143). Ideea de „centru", de realitate absolută — ca receptacol al sacrului — este implicată chiar şi în cele mai elementare concepţii ale „locului sacru", concepţie de unde — am văzut deja — arborele sacru nu lipseşte niciodată. Piatra înfăţişa realitatea prin excelenţă, indestructibilitatea şi durata; arborele, cu regenerarea sa periodică, manifesta puterea sacră în ordinea vieţii. Acolo unde apele veneau să completeze peisajul ele semnificau latenţele, germenii, purificarea (par. 60). „Peisajul microcosmic" s-a redus cu timpul la unul din elementele lui constitutive, la cel mai important: la arbore, sau la stîlpul sacru. Arborele ajunge să exprime, el singur, Cosmosul, încorporînd sub o formă aparent statică „forţa" acestuia, viaţa şi capacitatea lui de reînnoire periodică.

98. Arborele-sălaş al divinităţii. — Momentul acestei treceri de la „locul sacru"-imagine a microcosmosului la un Arbore cosmic conceput în acelaşi timp ca „sălaş" al divinităţii este admira-

bil păstrat într-o incantaţie babiloniană, adesea tradusă de orientalişti (urmez versiunea lui E. Dhorme, *Choix de textes*, p. 98):

„În Eridu a crescut un *Kiskanu* negru, într-un loc sfînt a fost el creat;
Strălucirea lui e aceea a unui lapislazuli sclipitor, el se întinde către *apsu*
El este locuinţa lui Ea din îmbelşugata Eridu;
Reşedinţa sa e loc de odihnă pentru Bau ... ."

Pomul *Kiskanu* prezintă toate atributele arborelui cosmic: se află în Eridu, deci într-un „centru al lumii"; într-un loc sfînt, adică în centrul realului (par. 140, sq.); prin splendoarea lui seamănă cu un lapislazuli, simbol cosmic prin excelenţă (noaptea înstelată; cf. M. Eliade, *Cosmologia babiloniană*, p. 51 sq.); se întinde către oceanul care înconjură şi susţine lumea (trebuie oare să înţelegem că acest arbore se întinde în direcţia Oceanului *cu vîrful ramurilor lui*, că este un „arbore răsturnat", cum sînt de obicei arborii cosmici?); el este sălaşul zeului fertilităţii şi ştiinţelor civilizatorii (artele, agricultura, artele scrisului etc.); este locul de odihnă a mamei lui Ea, zeiţa Bau, divinitate a abundenţei, a turmelor şi agriculturii.

Kiskanu poate fi considerat unul din prototipurile „arborelui sacru" babilonian, a cărui frecvenţă în iconografia vechiului Orient este semnificativă. Poziţia pe care o ocupă în acest spaţiu iconografic dovedeşte cu prisosinţă că „arborele sacru" pe care-l întîlnim în aceste regiuni semnifică mai mult decît un simplu „cult al arborelui", că el are un sens cosmologic foarte precis. Arborele este aproape întotdeauna însoţit de simboluri, embleme sau figuri heraldice, care îi precizează şi completează valoarea cosmologică. De pildă, cel mai vechi document de care dispunem, fragmentul din vasul descoperit de misiunea Gautier la Mussian, înfăţişează un arbore schematizat înconjurat de romburi (Nell Parrot, p. 22. Sensul mistic al romburilor poate fi identificat încă în arta magdaleniană, cf. C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, 124). În iconografia mesopotamiană, arborele este de obicei înconjurat de capridee, astre, păsări sau şerpi. Fiecare din aceste embleme are un sens cosmologic bine determinat. Prezenţa astrelor alături de „arbore" ne indică, neîndoielnic, valoarea cosmologică a acestuia din urmă (cf. de ex. fig. 8–9 din N. Parrot, reproducînd documente din Elam, din al II-lea mileniu; seria întreagă de cilindre babiloniene, fig. 21 sq. etc.). Un crochiu arhaic din Suza (fig. 12) înfăţişează un şarpe înălţîndu-se vertical pentru a muşca dintr-un pom (această scenă a fost integrată de

Toscane în motivul şarpe-arbore şi interpretată de el ca un prototip babilonian al cunoscutului episod biblic).

Iconografia prezintă şi alte scene înrudite: o pasăre aşezată pe un pom, între capridee (de ex. N. Parrot, fig. 35–36 etc.); arborele-discul solar-oameni deghizaţi ritual în peşti (fig. 110, 111 de ex.), sau arborele-duhuri înaripate-discul solar (fig. 100, 104 etc.). Am menţionat doar cîteva din grupurile cele mai semnificative şi mai frecvente, fără a avea pretenţia de a fi istovit bogăţia documentării mesopotamiene. Dar valoarea cosmologică pe care arborele sacru o are permanent în acest ansamblu este vădită (cf. de asemenea materialul inventariat de A. J. Wensinck, în interesantul său memoriu *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia* şi pe care Nell Parrot nu-l foloseşte). Nici una din emblemele care însoţesc arborele nu poate fi interpretată în sens naturist, şi aceasta pentru simplul motiv că, în concepţia mesopotamiană, „Natura" era ea însăşi cu totul altceva decît în experienţa şi concepţia modernă. E suficient să ne amintim, de pildă, că nici o fiinţă şi nici o acţiune semnificativă nu dobîndea eficacitate — pentru mesopotamieni, ca şi pentru omul arhaic, în general — decît în măsura în care acel lucru îşi avea un prototip ceresc, iar acţiunea repeta un gest cosmologic primordial.

99. Arborele Cosmic. — Tradiţia indiană, încă în cele mai vechi texte (de ex. *Atharva Veda*, II, 7, 3; X, 7, 38 etc.), înfăţişează Cosmosul ca un arbore uriaş. În *Upanişade* această concepţie e precizată dialectic: Universul este un „arbore răsturnat", avînd rădăcina împlîntată în Cer şi ramurile întinse deasupra întregului pămînt. (Nu este exclus ca imaginea aceasta să fi fost sugerată de revărsarea razelor solare. Cf. *Ṛg Veda*, I, 24, 7: „În jos sînt îndreptate ramurile, sus se află rădăcina lui, fie ca razele sale să se coboare asupra noastră!".) *Kāṭha Upaniṣad* (VI, 1) îl descrie astfel: „Acest Aśvattha etern, ale cărui rădăcini merg în sus şi ramurile în jos, este cel pur (*śukram*), este Brahman, este ceea ce numim Ne-Murirea. Lumile toate se află în el!" Arborele *aśvattha* reprezintă aici, în toată claritatea, *manifestarea* lui Brahman în Cosmos — Creaţia împlinită ca o descensiune. Şi alte texte din *Upaniṣade* confirmă şi precizează această intuiţie a Cosmosului ca arbore. „Ramurile lui sînt eterul, aerul, focul, apa, pămîntul" etc. (*Maitry Up.* , VI, 7). Elementele cosmologice sînt cele care manifestă pe acest „Brahman al cărui nume e Aśvattha" (*ibid.*).

În *Bhagavad-Gītā* (XV, 1–3), arborele cosmic ajunge să exprime nu numai universul, ci şi poziţia omului în lume. „Se spune

că există un smochin (Aśvattha) etern, cu rădăcina în sus şi crengile în jos, ale cărui frunze sînt imnurile vedice; cel care-l cunoaşte, acela cunoaşte *Veda*. / Crengile sale se întind în jos şi în sus; crescute din Tendinţe (guṇas) au drept mlădiţe obiectul simţurilor; rădăcinile care coboară în jos sînt legate de fapte în lumea oamenilor. / De aici nu i se vede forma, nici capătul, nici începutul şi nici cît ţine; tăind acest smochin cu rădăcini adînci, cu securea puternică a desprinderii /de lume/, Trebuie aflat tărîmul de unde cei plecaţi nu se mai întorc. " * Întregul Univers, ca şi experienţa omului trăind în el şi care nu s-a desprins de el sînt simbolizate aici prin arborele cosmic. Omul se pierde, prin tot ce coincide sau participă în el la Cosmos, în aceeaşi manifestare unică şi vastă a lui Brahman. „Tăierea arborelui la rădăcină" echivalează cu a retrage pe om din Cosmos, a-l izola de „obiectele simţurilor" şi de „roadele acţiunilor sale". Acelaşi motiv al desprinderii din viaţa cosmică, al retragerii în sine şi reculegerii, considerate drept unica posibilitate pe care o are omul de transcendere şi eliberare, îl regăsim într-un text din Mahābhārata. „Izvorît din nemanifestat (*avyakta*; A. Coomaraswamy, *Inverted Tree*, 20, îl identifică cu *asat*, cu ne-fiinţa la care se referă *Atharva Veda*, X, 7, 21), ridicîndu-se din el ca dintr-un singur suport, trunchiul lui e *buddhi* (inteligenţa), cavităţile lui interioare (sînt) canale pentru simţuri, elementele cosmice: ramurile lui, obiectele simţurilor; frunzele sale, florile lui frumoase: binele şi răul (*dharmādharmau*); plăcerea şi suferinţa: fructele sale. Acest etern Arbore-Brahman (*brahmavṛkśa*) este izvor de viaţă (*ājīvyaḥ*) pentru toate fiinţele... Dacă taie şi zdrobeşte Arborele cu arma cunoaşterii metafizice (*jñānena*) şi dacă astfel se bucură în Spirit, el nu se va mai reîntoarce... " (*Aśvamedha Parva*, citat de A. Coomaraswamy, p. 20, după versiunea folosită de Śaṅkara, în comentariul său la *Bhagavad Gītā*, XV, 1).

100. „Arborele răsturnat". — Nu este aici locul unei exegeze filozofice a textelor transcrise mai sus. Ne mulţumim să constatăm identificarea Cosmosului cu „arborele răsturnat". Această ideogramă mitică şi metafizică nu este izolată. Masūdi menţionează (*Morug-el-Dscheb*, 64, 6) o tradiţie sabeeană, după care Platon ar fi afirmat că omul este o plantă răsturnată, ale cărei rădăcini se întind spre Cer, iar ramurile spre Pămînt (citat de Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens*, p. 54). Aceeaşi tradiţie se întîlneşte în doctrina esoterică ebraică: „Arborele Vieţii se întinde

---

* Trad. de Sergiu Al. George, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1971. — *Nota red.*

de sus în jos şi soarele îl luminează în întregime" (*Zohar*, Beha'A-lotheka, cit. A. Coomaraswamy, p. 21). La fel e în tradiţia islamică a „Arborelui Fericirii" ale cărui rădăcini se înfig în Cerul ultim şi ale cărui ramuri se întind deasupra Pămîntului (cf. A. J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols*, p. 33; Asin Palacio, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, ed. a 2-a, Madrid, 1942, p. 235). Dante îşi reprezintă sferele cereşti, în ansamblul lor, asemenea coroanei unui arbore ale cărui rădăcini sînt întoarse în sus:

In questa quinta soglia
Dell'albero che vive della cima,
e fruta sempre, e mai non perde foglia.

(*Paradiso*, XVIII, 28 sq.)*

„A cincea ramură" este sfera planetei Jupiter. „Arborele care trăieşte din vîrf" este un arbore răsturnat. Un alt poet florentin, influenţat de Dante, Federigo Frezzi, descrie „planta cea mai frumoasă a paradisului, planta fericită care păstrează viaţa şi o reînnoieşte" şi „a cărei rădăcină era deasupra în Cer, iar ramurile îndreptate către Pămînt":

Su dentro al cielo avea la sua radice
e giù inverso terra i rami spande. **

(*Il Quadriregio*, cartea a IV-a, cap. 2, citat de A. Graf, *Miti, leggende et superstizioni del medio Evo*, 1925, p. 157.)

U. Holmberg găseşte aceeaşi tradiţie în folclorul islandez şi finlandez (*op. cit.*, p. 55). Laponii jertfesc în fiecare an un bou zeului vegetaţiei şi, cu acest prilej, un arbore este aşezat lîngă altar cu rădăcinile în aer şi coroana pe pămînt (*ibidem*, cf. Kagarow, *Der Umgekehrte Schamanenbaum*, p. 183). În triburile australiene wiradyuri şi kamilaroi, vrăjitorii aveau un arbore magic pe care-l plantau răsturnat. După ce îi ungeau rădăcinile cu sînge omenesc, îl ardeau (W. Schmidt, *Ursprung*, III, p. 1 030 sq.). În legătură cu acest obicei, W. Schmidt aminteşte ceremoniile de iniţiere obişnuite într-un alt trib australian, yuin (*ibid.*, p. 757 sq. ; 806); tînărul, care joacă rolul unui mort, este îngropat, după

---

* ... Pe-aceast-a cincea scară
a pomului prin creştet trăitorul
ce-n veci dă rod şi-n veci e primăvară
(trad. G. Coşbuc). — *Nota red.*

** Sus în cer îşi avea rădăcina/ iar ramurile-ntinse-n jos către pămînt. — *Nota red.*

care i se aşează deasupra un arbust. Cînd se apropie neofiţii, candidaţi la iniţiere, tînărul face să tremure arbustul, după care se ridică şi iese din mormînt. Arbustul ar reprezenta, după W. Schmidt, Arborele ceresc al Stelelor (cf. şi C. Hentze, *Mythes et Symboles*, p. 182 sq.).

101. Yggdrasil. — Arborele Cosmic, însoţit fie de păsări (C. Hentze, pl. VI), fie de cai, sau de tigri (pl. VII, VIII, fig. 148) se întîlneşte şi în China antică, confundîndu-se uneori, ca şi în alte regiuni, cu Arborele Vieţii. Sensul acestei fuziuni ni se va înfăţişa mai limpede în paginile ce urmează. Întîlnim ansamblul Arbore cosmic-animal mitic lunar într-un document iconografic Maya, reprezentînd un jaguar legat de Arborele Vieţii (această scenă figurează în Codex Bordonicus, fig. 149, C. Hentze). La populaţiile arctice şi circumpacifice Arborele cosmic — ale cărui ramuri se întind pînă în al treilea sau chiar pînă în al şaptelea cer — joacă un rol central, atît în mitologie cît şi în rituri. Este adesea pus în legătură cu strămoşul mitic, oamenii socotindu-se descendenţi ai unui strămoş născut dintr-un arbore (cf. M. Eliade, *Le chamanisme* p. 244 sq.). Vom stărui, în alt paragraf, asupra acestor credinţe privind descendenţa mitică dintr-un simbol cosmologico-vegetal.

Yggdrasil este Arborele Cosmic prin excelenţă. Rădăcinile lui se înfig pînă în inima pămîntului, acolo unde se află regatul giganţilor şi Infernul (*Völuspā*, 19; *Grimmismāl*, 31). Lîngă el se află fîntîna miraculoasă Mīmir („meditaţia", „amintirea") unde Odhin şi-a lăsat unul din ochi drept zălog şi unde se reîntoarce neîncetat, ca să-şi împrospăteze şi să-şi sporească înţelepciunea (*Völuspā*, 28, 29). Pe aceleaşi meleaguri, lîngă Yggdrasil, se află fîntîna Urd; acolo se adună zilnic zeii la sfat şi împart dreptatea. Cu apa acestei fîntîni stropesc Nornele arborele uriaş pentru a-i reda tinereţea şi vigoarea. Capra Heidrūn, un vultur, un cerb şi o veveriţă sălăşluiesc în ramurile lui Yggdrasil; la rădăcina lui se află vipera Nidhōgg, care încearcă să-l doboare. Zilnic vulturul se luptă cu vipera (motiv cosmologic frecvent şi în alte civilizaţii; cf. M. Eliade, *Mitul reintegrării*, p. 41 sq., 52). Atunci cînd Universul se va cutremura pînă în temelii, în cataclismul pe care-l vesteşte *Völuspā* şi care va pune capăt lumii pentru a instaura o nouă perioadă, paradisiacă, Yggdrasil va fi puternic zguduit, dar nu va fi doborît (*Völuspā*, a 45-a strofă). Această conflagraţie apocaliptică, anunţată de profetesă, nu va avea ca efect dezintegrarea Cosmosului.

Kaarle Krohn a încercat să explice mitul lui Yggdrasil prin Arborele Vieţii din Vechiul Testament, iar Sophus Bugge prin legenda Crucii lui Isus Cristos. Cele două ipoteze sînt inacceptabile. Odhin îşi leagă calul de Yggdrasil, şi este greu de crezut ca acest motiv — central în mitologia scandinavă — să fie atît de tardiv. U. Holmberg (p. 67) observă, pe bună dreptate, că prezenţa vulturului pe Yggdrasil — amănunt absent în tradiţia biblică — apropie acest simbol cosmologic mai degrabă de tipurile nord-asiatice. Lupta dintre vultur şi şarpe, întocmai ca şi lupta lui Garuda cu reptila — motiv binecunoscut în mitologia şi iconografia indiană —, este un simbol cosmologic al luptei dintre lumină şi întuneric, al opoziţiei celor două principii, solar şi subteran. Este greu de spus dacă elemente iudeo-creştine au intervenit sau nu în plăsmuirea lui Yggdrasil, căci din afinităţile descoperite de U. Holmberg între acest arbore cosmic din mitologia scandinavă şi tipurile nord-asiatice nu se poate deduce cu deplină rigoare că primul ar depinde de acestea din urmă. În orice caz, Alfred Detering a arătat, într-o lucrare bine documentată, *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit* (Leipzig, 1939), că personificarea Arborelui Cosmic şi a Arborelui Vieţii într-un stejar poate fi urmărită pînă în preistorie la indo-europeni şi că, oricum, acest mit a fost elaborat în teritoriile din nordul Europei de către populaţiile protogermanice. Fuziunea Arborelui Cosmic cu Arborele Vieţii se întîlneşte şi la germani. Identificarea unui arbore sacru şi mitic cu o specie botanică bine determinată e un fenomen pe care l-am mai întîlnit (*aśvattha*, la indieni; palmierul-curmal la mesopotamieni etc.). În cazul lui Yggdrasil, prezenţa stejarului pe monumentele preistorice, precum şi continuitatea motivelor înfăţişînd arborele sacru sub forma unui stejar şi frunze de stejar în arta decorativă, religioasă şi populară, demonstrează cu prisosinţă autohtonia acestei concepţii.

102. Epifanii vegetale. — Epifania unei divinităţi într-un arbore este un motiv curent în arta plastică paleo-orientală; el poate fi observat în întreg domeniul indo-mesopotamo-egipto-egeean (cf., de asemenea, U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II, 260). Cel mai adesea, scena reprezintă teofania unei divinităţi a fecundităţii. Cosmosul ni se revelează ca manifestare a forţelor creatoare divine. Astfel, la Mohenjo-Daro (mileniul III a. Cr.), întîlnim epifania divină într-un *Ficus religiosa* (Marshall, pl. XII, fig. 18); arborele este schematizat într-un fel care aminteşte arborele sacru mesopotamian. Urme de teofanie vegetală întîlnim chiar în textele vedice. În afară de *aśvattha*, simbol cosmic, şi Brahman,

revelat într-un arbore (par. 99), putem identifica, în acele documente vedice care trădează o „experienţă religioasă populară", adică păstrează formulele arhaice concrete, şi alte expresii ale teofaniei vegetale. „O, ierburi! O, voi mame! Pe voi vă salut ca pe zeiţe!" proclamă *Yajur Veda*, IV, 2, 6. Un lung imn din *Ṛg Veda* (X, 97) este consacrat plantelor, referindu-se îndeosebi la virtuţile lor terapeutice şi regeneratoare (expresie minimală a „Ierbii Vieţii" şi a nemuririi). *Atharva Veda* (IV, 136, 1) laudă o plantă numind-o „Divinitate născută din zeiţa Pămînt". Aceeaşi teofanie la nivel vegetal îl explică pe „Stăpînul Plantelor", *Vanaspati*, al cărui cult este menţionat în *Ṛg Veda* (VII, 34, 23; X, 64, 8). Datorită prototipului cosmic de la care le vin virtuţile, ierburile ajută naşterea, fac să crească puterea genetică, asigură fertilitatea şi bogăţia. De aceea se recomandă chiar sacrificii animale în cinstea plantelor (cf. de ex. *Taittīrīya Saṃhitā*, II, 1, 5, 3). Circuitul energiei genezice a Cosmosului este astfel formulat în *Śatapatha Brāhmaṇa* (IX, 3, 3, 15): trăsnet, ploaie, plante. Sacrul se manifestă aici în actul esenţial al reînnoirii vieţii vegetative.

Un admirabil exemplu de teofanie într-un arbore este celebrul basorelief al lui Assur (la muzeul din Berlin, N. Parrot, fig. 69) care reprezintă zeul înălţîndu-şi partea superioară a trupului dintr-un arbore. Alături de el se află „apele care se revarsă" din vasul inepuizabil, simbol al fertilităţii. Un caprideu, atribut al divinităţii, se hrăneşte mîncînd frunzele arborelui. În iconografia egipteană întîlnim motivul „Arborelui Vieţii", din care se întind braţele divine încărcate cu daruri şi turnînd dintr-un vas apa vieţii (H. Bergema, *De boom des levens*, fig. 91–93; M. Marconi, *Riflessi mediterranei*, fig. 41–42). Evident, între teofania care reiese din aceste cîteva exemple şi motivul „Pomului Vieţii" a existat o contaminare, proces lesne de înţeles: divinitatea, care se revelează în Cosmos sub forma unui arbore, este în acelaşi timp izvorul regenerării şi al „vieţii fără de moarte", izvor către care se îndreaptă omul şi în care el îşi întemeiază nădejdea pe care o are în privinţa propriei lui nemuriri. Între articulaţiile ansamblului Arbore-Cosmos-Divinitate există simetrie, asociere, fuziune. Zeii aşa-numiţi „ai vegetaţiei" sînt adesea reprezentaţi sub formă de arbori: Attis şi bradul, Osiris şi cedrul etc. La greci, Artemis e uneori prezentă într-un arbore. Astfel, în Boiai, din Laconia, un mirt era adorat sub numele de Artemis Sōteira. Lîngă Orhomenos, în Arcadia, într-un cedru era un xoanon al Artemidei Kedreātis (Pausanias, III, 22, 12). Uneori imaginile Artemidei erau împodobite cu ramuri. Este cunoscută epifania vegetală a lui Dionysos, numit uneori Dionysos dendrites (J. E. Harrisson, *Pro-*

legomena, p. 425 sq.). Să amintim, de asemenea, stejarul sacru oracular al lui Zeus la Dodona, laurul lui Apollo la Delfi, măslinul sălbatic al lui Heracles la Olympia etc. Totuşi, în Grecia, dovezi atestînd existenţa unui cult al arborelui nu există decît în două cazuri: arborele din Citheron, în care se credea că se urcase Penteu ca să spioneze Menadele şi care trebuia să fie venerat, după porunca oracolului, asemenea unui zeu (Pausanias, II, 2, 7) şi platanul Elenei, la Sparta.

Un exemplu foarte limpede de teofanie vegetală se observă în cultul zeiţei indiene (pre-ariene) Durgā. Textele pe care le cităm sînt tîrzii, dar caracterul lor popular le conferă o antichitate neîndoielnică. În *Devī-Mahātmya* (cap. 92, v. 43–44), zeiţa spune: „Apoi, o, Zeilor! voi hrăni (lit. voi susţine) întregul univers cu acele vegetale care întreţin viaţa şi care răsar chiar din trupul meu în perioada ploilor. Voi deveni atunci glorioasă pe pămînt ca *Sākamharī* („purtătoare de ierburi" sau „cea care hrăneşte ierburile") şi, în acelaşi anotimp, voi spinteca pe marele *asura* numit Durgama (personificare a secetei)." În ritul *Navapatrikā* („cele nouă frunze"), Durgā e numită „cea care locuieşte în nouă frunze" (cf. M. Eliade, *Le Yoga*, p. 376). Confirmările indiene pot fi uşor multiplicate (cf. J. J. Meyer, *Trilogie*, III, *passim*). Vom reveni asupra acestui punct cînd vom cerceta celelalte valenţe ale sacralităţii arborelui.

103. Marile Zeiţe şi Vegetaţia. — Unul din ansamblurile cele mai frecvente şi mai persistente este cel format din: Marea Zeiţă-vegetaţie-animale heraldice-servanţi. Economia acestei lucrări ne constrînge să trecem în revistă doar cîteva din exemplele în număr considerabil, care ne stau la îndemînă. Prezenţa zeiţei alături de un simbol vegetal confirmă sensul pe care-l are arborele în iconografia şi mitologia arhaică: acela de *izvor inepuizabil al fertilităţii cosmice*. În civilizaţia pre-ariană din valea Indusului, adusă la lumină prin săpăturile de la Harrappa şi Mohenjo-Daro, consubstanţialitatea Marii Zeiţe şi a Vegetaţiei este reprezentată fie prin asociaţia: zeiţe goale (tip Yakṣinī) lîngă un *Ficus religiosa* (de ex. Marshall, I, fig. 63–67), fie printr-o plantă care iese din regiunea genitală a zeiţei (*ibid.* , I, p. 52). Efigiile reprezentînd *Ficus religiosa* sînt destul de numeroase (de ex. pl. XII, fig. 16, 20, 21, 25, 26) şi tot astfel cele care reprezintă pe Marea Zeiţă nudă (*ib.* , pl. I, p. 48, 50) — tip iconografic comun întregii civilizaţii chalcolitice afro-asiatice, pînă în Egipt. Arborele sacru este înconjurat de o incintă şi uneori o zeiţă goală se ridică între două ramuri de *Ficus religiosa* care creşte în mijlocul unui cerc.

Spaţiul iconografic indică precis valoarea lui sacră de loc sfînt şi „centru" (par. 142 sq.).

În întreaga Africă (J. G. Frazer, *The Magic Art.* , II, p. 316 sq.) şi în India (J. J. Meyer, III, p. 195) arborii cu latex sînt un simbol al maternităţii divine şi, ca atare, veneraţi de femei şi, totodată, căutaţi de duhurile morţilor care vor să revină la viaţă. Motivul zeiţă-arbore, completat sau nu de prezenţa animalelor heraldice, s-a păstrat în iconografia indiană, de unde, nu fără a se contamina de idei cosmogonice acvatice, a fost transmis artei populare care îl păstrează şi astăzi. Legăturile dintre cele două simboluri — Apele şi Plantele — sînt, de altfel, uşor de înţeles. Apele sînt purtătoare de germeni, a tuturor germenilor. Planta — rizom, arbust, floare de lotus — exprimă *manifestarea* Cosmosului, apariţia *formelor*. Este remarcabil că în India imaginile cosmice sînt reprezentate ca ieşind dintr-o floare de lotus. Rizomul înflorit semnifică actualizarea Creaţiei, „stabilirea fermă deasupra apelor". Coexistenţa motivelor floral-acvatice şi a celor vegetativ- feminine se explică prin ideea centrală a creaţiei neistovite, al cărei simbol este Arborele cosmic şi care este identificată cu Marea Zeiţă.

Această asociaţie este viguros stabilită atît în cosmogonia vedică şi puranică (divinitatea *manifestîndu-se*, o dată cu Universul, ţîşnind la suprafaţă dintr-un lotus plutind pe Ape), cît şi în concepţia indo-iraniană a plantei miraculoase, *soma*. În privinţa acesteia din urmă, să amintim că *soma* este foarte adesea înfăţişată în *Ṛg Veda* sub formă de izvor sau pîrîu (cf. A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, p. 319 sq.), dar şi ca o *plantă* paradiziacă, pe care textele, şi mai cu seamă textele vedice tardive şi postvedice o plasează într-un vas (simbol acvatic, cf. par. 61). Acest polimorfism se justifică dacă ţinem seama de tot ceea ce implică *soma*: asigură viaţa, fertilitatea, regenerarea — adică exact ceea ce implică şi simbolismul Apelor şi care, în simbolismul plantelor, e formulat explicit. Răpirea *somei* în *Mahābhārata*, I, pune în valoare dubla ei structură, totodată acvatică şi vegetală; cu toate că e prezentată ca o băutură miraculoasă, ni se spune totuşi că Garuda o „smulge" (*samutpātya*) ca şi cum ar fi o iarbă (XXXIII, 10). În simbolismul Upanişadelor întîlnim aceeaşi asociaţie: Apă-Arbore; „rîul fără vîrstă" (*vijāra nadī*: cel care regenerează) se află alături de „arborele-susţinător" (*Kāuṣīatakī Up.*, 1, 3). Cele două izvoare mistice se găsesc în Cer, după cum în cer se află, dacă nu chiar substanţa lor concretă, cel puţin prototipul tuturor băuturilor regeneratoare şi dăruitoare de nemurire — *hom* alb, *soma*, mierea divină a finlandezilor etc.

Aceeaşi asociaţie Apă-Arbore o găsim în tradiţia iudaică şi creştină. *Iezechiel* (47) descrie izvorul cel minunat care ieşea de sub pragul templului şi care avea pe margini pomi roditori (valoarea simbolic-metafizică a Apei cu izvorul sub templu, ca şi cea a pomilor, nu poate fi pusă la îndoială: templul aflîndu-se în centrul lumii", cf. par. 142). *Apocalipsa* (XXII, 1–2) reia, precizînd în plus expresia cosmologică şi soteriologică a ansamblului Ape-Arbore: Unul din cei şapte îngeri „mi-a arătat, apoi, rîul şi apa vieţii, limpede cum e cleştarul, şi care izvorăşte din tronul lui Dumnezeu şi al Mielului. Şi în mijlocul pieţii din cetate, de o parte şi de alta a rîului creşte pomul vieţii, făcînd rod de douăsprezece ori pe an, în fiecare lună dîndu-şi rodul; şi frunzele pomului sînt spre tămăduirea neamurilor". Prototipul biblic se află, fireşte, în Eden: „în mijlocul raiului era pomul vieţii şi pomul cunoştinţei binelui şi răului. Şi din Eden ieşea un rîu, care uda raiul, iar de acolo se împărţea în patru braţe" (*Facerea*, 2, 9–10). Templul, loc sacru prin excelenţă, este asemenea prototipului ceresc — Paradisul.

104. Simbolism iconografic. — Asocierea simbolurilor acvatice şi vegetale este explicitată în mod foarte coerent în cosmogonia indiană subiacentă artei decorative. A. Coomaraswamy (*Yaksas*, II, p. 2–3) îi rezumă astfel formula: un rizom de lotus plin de frunze şi de flori (*lata-kamma*, *malā-kamma*), adesea susţinînd sau încadrînd flori şi animale (cf. *sakuna-yaṭṭhi)* care ies din gura sau buricul unui Yakṣa sau din alt simbol acvatic, adică dintr-un vas plin (*puṇṇa-ghaṭa*) sau din gura deschisă a unei *makara* sau a unui elefant cu coadă de peşte. „Vasul plin" este un simbol pe care-l vom întîlni şi în alte domenii şi, întotdeauna, în legătură cu „planta Vieţii" sau cu altă emblemă a fertilităţii. Astfel, după epoca Gudea, „arborele sacru" dispare din repertoriul akkado-sumerian, fiind înlocuit cu „planta vieţii" ieşind dintr-un vas (N. Parrot, p. 59). „Vasul plin" este întotdeauna ţinut de un zeu sau un semi-zeu, niciodată de un om. Uneori „vasul" lipseşte, apa curgînd direct din corpul divinităţii (cf. E. D. Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams*, Berlin, 1933, fig. 6, 13 etc.). Nu se putea formula mai clar credinţa după care, direct din substanţa divină sau, mai exact, din revelaţia ei deplin manifestată, din teofanie, decurg viaţa şi regenerarea.

Motivului decorativ al rizomului care se înalţă dintr-o emblemă acvatică îi corespunde în mitologie concepţia puranică a naşterii lui Brahmā. Zeul este numit *abjaja*, „născut din lotusul" care iese din buricul lui Viṣṇu (*Agni Purāṇa*, cap. 49). A. Coomaraswa-

my (*op. cit.*, II, 25) a precizat originea şi fundamentul vedic al acestei concepţii. „Lotusul (sau rizomul) ieşind din ape (sau dintr-o emblemă acvatică)" exprimă, ca simbol, însăşi procesiunea cosmică. Apele reprezintă, aici, ceea ce este non-manifestat, germenii, latenţele; simbolul floral reprezintă ceea ce este manifestare, creaţia cosmică. Varuṇa, ca zeu al Apelor (cf. bogate referinţe în J. J. Meyer, III, 207), al ploilor şi al fertilităţii, era, la origine, rădăcina Pomului Vieţii, izvorul întregii Creaţii (*Ṛg Veda*, I, 24, 7; cf. A. Coomaraswamy, II, p. 29).

105. Marea Zeiţă — Arborele Vieţii. — Asocierea dintre Marea Zeiţă şi Arborele Vieţii era cunoscută şi în Egipt. Un relief o înfăţişează pe Hathor într-un arbore ceresc (fără îndoială, al nemuririi), dînd sufletului mortului băutură şi hrană — adică, asigurîndu-i continuitatea vieţii, supravieţuirea (cf. figura de la p. 58 în Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*). Această reprezentare trebuie pusă în legătură cu seria iconografică înfăţişînd mîinile încărcate cu daruri ale zeiţei, sau bustul ei răsărind dintr-un arbore şi dînd să bea sufletului mortului. O serie paralelă este aceea a zeiţei destinului aşezată pe crengile de la poalele unui arbore enorm simbolizînd cerul, crengi pe ale căror ramuri sînt înscrise numele faraonilor şi destinul lor (F. Max Muller, *Egyptian Mythology*, p. 53). Acelaşi motiv îl regăsim în credinţele popoarelor altaice (iakuţii etc. ; U. Holmberg, *op. cit.* p. 97): la piciorul Arborelui Vieţii, care are şapte ramuri, stă „Zeiţa Vîrstelor".

Aceeaşi asociere mitică şi cultuală în Mesopotamia. Ghilgameş întîlneşte într-o grădină un arbore miraculos, iar lîngă el divinitatea Siduri (i. e. „tînăra") denumită *sabitu*, adică „femeia cu vin" (Ch. Autran, *Préhistoire du Christianisme*, I, p. 143). De fapt, interpretează Ch. Autran, Ghilgameş o întîlneşte lîngă un butuc de vie; viţa de vie era identificată de paleo-orientali cu „iarba vieţii", iar semnul sumerian pentru „viaţă" era, iniţial, o frunză de viţă (*ib.* p. 142). Această plantă miraculoasă era consacrată marilor zeiţe. Zeiţa Mamă era numită la început „Mama-butuc-de-vie" sau „Zeiţa-butuc-de-vie" (S. Langdom, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, p. 43). W. F. Albright a dovedit (*The Babylonian Sage Ut-Napistim nuqu*) că, în relatările arhaice ale legendei lui Ghilgameş, Siduri avea un loc foarte important. Ei, direct, i-a cerut Ghilgameş nemurirea. A. E. Jensen a identificat-o cu nimfa Calypso din *Odiseea* (V, 68 sq.). Ca şi Calypso, Siduri avea înfăţişarea feciorelnică, purta văl, era încărcată cu ciorchini de struguri şi sălăşluia în locul de unde porneau cele patru izvoare

(V, 70); insula ei se găsea în „buricul mării" (*omphalós thalásses*, *Odis*, I, 50) şi nimfa putea dărui eroilor nemurirea, cereasca ambrozie cu care l-a ispitit şi pe Ulise (V, 135 sq.).

Calypso era una din nenumăratele teofanii ale Marii Zeiţe, care se revela în „centrul lumii", alături de omphalos, de Arborele Vieţii şi de cele patru izvoare. Iar viţa de vie era expresia vegetală a nemuririi — aşa cum vinul a rămas, în tradiţiile arhaice, simbolul tinereţii şi al vieţii veşnice (cf. „eau de vie", galicul whiskey, lit. „water of life", persanul *māie-i-shebāb*, „băutură a tinereţii", sumerianul *geshtin*, „pomul vieţii"; cf. W. F. Albright *The Goddess of Life and Wisdom*, p. 276). *Mişna* (Sanhedrīn, 70 a) spune că pomul cunoştinţei binelui şi răului (*Facerea*, II, 9) era o viţă de vie. *Cartea lui Enoh* (24, 2) localizează această viţă de vie–pom al cunoştinţei binelui şi răului între şapte munţi, aşa cum face, de altfel, şi Epopeea lui Ghilgameş (W. F. Albright, *Goddess*, p. 283). Zeiţa-şarpe Hannat putea gusta din roadele pomului întocmai cum le era îngăduit şi zeiţelor Siduri şi Calypso. Strugurii şi vinul au continuat să simbolizeze înţelepciunea pînă la o epocă tîrzie (cf. *Pildele lui Solomon*, 8, 19). Dar concepţia primitivă despre viţa de vie — Arbore cosmic — Arbore al Cunoaşterii şi Mîntuirii s-a păstrat cu o surprinzătoare coerenţă în mandeism. Vinul (*gufnā*) este, pentru această gnoză, întruparea luminii, a înţelepciunii şi a purităţii. Arhetipul vinului (*qadmāiā*) se află în lumea superioară, cerească. Viţa de vie arhetipală e alcătuită înăuntrul ei din apă, frunzişul este format din „spiritele luminii", iar nodurile ei sînt boabe de lumină. Din ea izvorăsc pîraiele cu apă sfinţită ca să potolească setea oamenilor; stăpînul luminii şi al înţelepciunii, Mîntuitorul (*Mandā d'haiiē*) este, de asemenea, identificat cu Viţa Vieţii (*gufnā d'haiiē*), iar viţa de vie e concepută ca un Arbore Cosmic, deoarece învăluie cerurile, iar boabele de strugure sînt stelele (W. F. Albright, *op. cit.* , p. 266).

Motivul femeie nudă-viţă de vie s-a transmis şi în legendele apocrife creştine. De pildă, în *Întrebări şi răspunsuri* (CXXVII), compilaţie tardivă tradusă din slavonă în română înainte de sec. al XVII-lea se povesteşte cum Pilat şi-a găsit soţia goală într-o vie, lîngă un butuc care răsărise din veşmintele ei pătate de sîngele lui Cristos şi făcuse rod în chip miraculos. (Legenda e contaminată cu motivul creaţiei plantelor prin sacrificiul unei divinităţi sau moartea violentă a unui erou; cf. M. Eliade, *La mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"*, 25.)

În domeniile egeean şi grec, ansamblul Zeiţă-Arbore-Munte-Animale heraldice este de asemenea frecvent. Să amintim marele inel de la Micene (cf. M. P. Nilsson, I, pl. 17, 1), care înfăţişează o

scenă cultuală în care Zeiţa, cu mîna pe pieptul gol, stă aşezată sub Arborele Vieţii, lîngă o serie de embleme cosmologice: *labrys*-ul, soarele, luna, apele (cele patru izvoare). Scena seamănă mult cu relieful semitic reprodus de U. Holmberg (fig. 30), înfăţişînd zeiţa aşezată pe un tron lîngă Arborele sacru şi ţinînd în braţe pruncul divin. O monedă din Myra (Lykia) ne arată teofania zeiţei în mijlocul pomului (A. B. Cook, *Zeus*, II, 1, p. 681, fig. 620). Din repertoriul egeean, să mai semnalăm inelul de aur din Mochlos, reprezentînd zeiţa într-o barcă cu un altar şi un arbore (Nilsson, pl. 13, 6), şi celebra scenă a Dansului în faţa arborelui sacru (*ib.*, pl. 13, 5; cf. A. W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, p. 36 şi fig. 3).

Toate aceste asociaţii mitice şi iconografice nu sînt întîmplătoare şi nici lipsite de valoare religioasă şi metafizică. Ce vor să spună aceste ansambluri: Zeiţa-Arbore, Zeiţă-Viţă de vie înconjurată de embleme cosmologice şi animale heraldice? Anume că acel loc este un „centru al lumii", că acolo se află izvorul Vieţii, al tinereţii şi nemuririi. Arborii reprezintă Universul în neîncetată regenerare; dar în centrul Universului se află întotdeauna un arbore — acela al Vieţii veşnice sau al Cunoştinţei. Marea Zeiţă este personificarea izvorului nesecat de creaţie, al acestui fundament ultim al realităţii. Ea nu e decît expresia mitică a intuiţiei primordiale că sacralitatea, viaţa şi nemurirea se află într-un „centru".

106. Pomul cunoaşterii. — În mijlocul Raiului se aflau Pomul Vieţii şi Pomul Cunoştinţei binelui şi răului (*Facerea* 2, 9), iar Domnul interzice lui Adam să guste din roadele acestuia din urmă, „căci, în ziua în care vei mînca din el, vei muri negreşit!" (*ib.* 2, 17). De ce nu pomeneşte Dumnezeu nimic de Pomul Vieţii? Oare să fie acesta doar un dublet al Pomului Cunoştinţei sau — aşa cum cred unii savanţi (cf. Paul Humbert, *Etudes sur le récit du paradis*, p. 22 sq.) — Pomul Vieţii era „ascuns" şi nu devenea identificabil şi deci accesibil decît în momentul în care Adam şi-ar fi însuşit cunoaşterea binelui şi răului, adică înţelepciunea? Înclinăm către această a doua ipoteză. Pomul Vieţii poate să dea nemurirea, dar nu este uşor de ajuns la el. Este „ascuns" — ca de pildă iarba nemuririi pe care o caută Gilgameş în fundul oceanului; sau poate e păzit de monştri, ca merele de aur din grădina Hesperidelor. Coexistenţa celor doi pomi miraculoşi — acela al Vieţii şi acela al Înţelepciunii — nu este atît de paradoxală pe cît pare la prima vedere. O regăsim şi în alte tradiţii arhaice; la intrarea dinspre răsărit a Cerului, babilonienii fixau doi arbori: acela al Adevărului şi acela al Vieţii, iar un text din Ras-Shamra

ne spune că Alein acordă lui Ltpn înţelepciunea şi eternitatea, în acelaşi timp (N. Humbert, 22).

Şarpele împinge pe Adam şi Eva să mănînce din Pomul cunoaşterii, asigurîndu-i că roadele acestuia nu le vor aduce moartea ci îndumnezeirea. „Nu, nu veţi muri! Dar Dumnezeu ştie că, în ziua în care veţi mînca din el, vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscînd binele şi răul" (*Facerea*, 3, 4–5). Oare omul va fi asemenea lui Dumnezeu numai pentru că va cunoaşte binele şi răul, sau pentru că, devenind atotştiutor, el va putea „vedea" unde se află Pomul Vieţii şi va şti cum se dobîndeşte nemurirea? Textul biblic e cît se poate de limpede. „Şi a zis Domnul Dumnezeu: Iată Adam s-a făcut ca unul dintre noi, cunoscînd binele şi răul. Şi acum nu cumva să-şi întindă mîna şi să ia roade din pomul vieţii, să mănînce şi să trăiască în veci!" (*Facerea*, 3, 22). Aşadar, omul nu putea dobîndi îndumnezeirea decît gustînd din roadele celui de-al doilea pom: acela al Nemuririi. De ce l-a ispitit, atunci, şarpele pe Adam, îndemnîndu-l să guste din pomul cunoaşterii prin care nu putea dobîndi decît înţelepciunea? În măsura în care şarpele prefigura spiritul răului şi, ca atare, era acela care se împotrivea nemuririi omului, el trebuia să „apere" Pomul Vieţii de apropierea acestuia. Şarpele este obstacolul de care se loveşte omul în căutarea izvorului Nemuririi, a Arborelui Vieţii. Această interpretare îşi va găsi confirmarea în alte tradiţii pe care vom avea curînd prilejul să le semnalăm. Dar ispitirea şarpelui mai poate avea o explicaţie: el voia să dobîndească nemurirea pentru sine (aşa cum a dobîndit-o, de fapt, în miturile altor popoare) şi avea nevoie să descopere Pomul Vieţii, ascuns în mulţimea arborilor Raiului, pentru a putea gusta, el cel dintîi, din roadele lui; de aceea îl îndeamnă pe Adam să „cunoască binele şi răul"; prin înţelepciunea lui, acesta i-ar fi dezvăluit locul unde se afla Pomul Vieţii.

107. Paznicii Pomului Vieţii. — Ansamblul: omul primordial (sau erou) în căutarea nemuririi — Pomul Vieţii — şarpele sau monstrul păzind acest pom (sau împiedicînd omul prin viclenie să guste din el) îl întîlnim şi în alte tradiţii. Sensul acestei coexistenţe (om, arbore, şarpe) este destul de limpede: nemurirea se dobîndeşte cu greu; ea e concentrată într-un Pom al Vieţii (sau o Fîntînă a Vieţii), care se află într-un loc inaccesibil (la capătul pămîntului, în fundul oceanului, în ţăria întunericului, pe vîrful unui munte foarte înalt, sau într-un „centru"); un monstru (un şarpe) păzeşte pomul; şi omul, care, după multiple eforturi, a pu-

tut să se apropie de el, trebuie să lupte cu monstrul şi să-l biruie pentru a cuceri roadele nemuririi.

Lupta cu monstrul are, fără îndoială, un sens iniţiatic; trebuie ca omul să treacă prin „încercări", să devină „erou", pentru a avea dreptul să dobîndească nemurirea. Acela care nu poate birui balaurul sau şarpele nu are acces la Pomul Vieţii; adică nu poate dobîndi nemurirea. Lupta Eroului cu monstrul nu este întotdeauna de natură fizică. Adam a fost înfrînt de şarpe fără să fi luptat cu el în sens eroic (cum este cazul lui Heracles, de pildă); el a fost înfrînt prin viclenia şarpelui, care l-a ispitit să devină asemenea lui Dumnezeu, îndemnîndu-l să calce porunca divină şi astfel ursindu-l morţii. Evident, în textul biblic şarpele nu joacă rolul de „apărător" al Pomului Vieţii, dar, după consecinţele ispitei, i s-ar putea atribui această misiune.

Ghilgameş, eroul babilonian, nu are nici el mai mult noroc. Şi el voia să dobîndească nemurirea; întristat de moartea prietenului său Enkidu se tînguieşte astfel: „Va trebui, oare, şi eu să mă culc într-o zi, spre a nu mă mai trezi, ca el?" (Tableta, VIII, pasaj citat de Ch. Virolleaud, *Le voyage de Gilgamesh au Paradis*, p. 204). El ştie că un singur om pe lume îl poate ajuta — înţeleptul Ut-Napiştim, scăpat de la potop şi căruia zeii i-au dăruit viaţa fără de moarte — şi spre locuinţa lui, care se găseşte undeva la „gura fluviilor", îşi îndreaptă Ghilgameş paşii. Drumul e lung, greu, presărat cu obstacole ca orice drum către „Centru", către „Paradis" sau un izvor al nemuririi. Ut-Napiştim locuieşte într-o insulă înconjurată de Apele Morţii — pe care eroul izbuteşte totuşi să le treacă. Este drept că, în faţa unor anumite „încercări" la care îl supune Ut-Napiştim, Ghilgameş îşi descoperă neputinţa; nu izbuteşte, de pildă, să vegheze şase zile şi şase nopţi de-a rîndul. Soarta lui e pecetluită dinainte; nu va dobîndi viaţa veşnică, nu va putea deveni asemenea zeilor căci nu are nici una din virtuţile zeilor.

Totuşi, la rugăminţile soţiei sale, Ut-Napiştim îi destăinuie lui Ghilgameş că, în fundul oceanului, se află o iarbă „plină de spini" (adică, greu accesibilă) care, deşi nu acordă nemurirea, prelungeşte la infinit tinereţea şi viaţa celui care gustă din ea. Ghilgameş îşi leagă pietre de picioare şi coboară în fundul mării, în căutarea ei. După ce o găseşte, smulge o ramură, dezleagă pietrele şi iese la suprafaţa apei. În drum spre Uruk se opreşte să bea dintr-un izvor; atras de parfumul plantei, un şarpe se apropie şi o înghite, devenind astfel nemuritor. Ghilgameş, ca şi Adam, a pierdut nemurirea prin viclenia şarpelui şi propria lui prostie. Aşa cum n-a putut ieşi biruitor din „încercările" la care l-a supus

Ut-Napiştim, tot astfel n-a ştiut să păstreze nici ceea ce dobîndise cu ajutorul atîtor bunăvoinţe (să amintim că în călătoria lui fusese ajutat de Sabitu, de Urnashabi — luntraşul lui Ut-Napiştim, de Ut-Napiştim şi soţia lui). Monstrul, şarpele, era deci, prin excelenţă, adversarul nemuririi omului. Cînd, cu mult înainte de Ghilgameş, Etana, regele legendar din Kish, se rugase de soare şi de zeul Anu să-i dăruiască „iarba vieţii", pentru ca soţia sa să-i poată da un moştenitor, el a fost ridicat spre cer de un vultur pe care şarpele îl zvîrlise prin viclenie într-o groapă. Conflictul dintre şarpe şi vultur este, aşa cum am văzut (par. 101), un laitmotiv al mitologiei eurasiatice.

108. Monştri şi grifoni. — Tradiţia iraniană cunoaşte, de asemenea, un Pom al Vieţii şi regenerării, care creşte pe pămînt, precum şi prototipul lui ceresc. *Haoma* terestru, *hom* „galben" — care, ca şi *soma* din textele vedice, este înţeles uneori ca o plantă alteori ca un izvor — creşte pe munţi (*Yasna*, X, 3–4); Ahura Mazdā l-a sădit la început pe muntele Haraiti (*ibid.*, X, 10). Prototipul lui se află în cer; este *haoma* ceresc sau *gaokerena* (*hom* alb) care conferă nemurire celor ce gustă din el şi se află la izvorul apelor lui Ardvīsurā, pe o insulă a lacului Vurakasha, printre alte mii de ierburi tămăduitoare (*Vidēvdāt*, XX, 4; *Bundahishn* XXVII, 4.). Acest „*Hom* alb a fost creat ca să alunge decrepitudinea. El va săvîrşi regenerarea Universului şi nemurirea care va urma. Este regele plantelor" (*Bundahishn*, I, 1, 5). „Cine mănîncă din el devine nemuritor" (*ib.* , XXVII, 5). Ahriman a răspuns acestei creaţii a lui Ahura Mazdā, creînd o şopîrlă în apele Vurakasha care să vatăme arborele miraculos Gaokerena (*Bund*, XVIII, 2; cf. şarpele Niddoggr vătămînd rădăcina lui Yggdrasil). Yima, primul om al tradiţiei mitice iraniene, era nemuritor (*Yasna*, IX, 3-5), dar, ca şi Adam, şi-a pierdut nemurirea prin păcat; într-adevăr, „el a minţit şi a început să gîndească vorba mincinoasă şi potrivnică adevărului" (*Yasht*, XIX, 33–34). Din pricina păcatului lui Yima sînt oamenii muritori şi nefericiţi (cf. A. Christensen, *Le premier homme*, II, p. 13 sq.).

Şarpele e prezent lîngă Arborele Vieţii şi în alte tradiţii, influenţate probabil de concepţiile iraniene. Kalmucii povestesc cum un balaur stă în ocean, lîngă arborele Zambu, aşteptînd să-i cadă vreo frunză pe care s-o poată înghiţi. Buriaţii cunosc şarpele Abyrga, lîngă arbore, într-un „lac de lapte". În anumite poveşti din Asia Centrală, şarpele Abyrga se încolăceşte direct pe trunchiul arborelui (U. Holmberg, *Finno-Ugric Mythology*, p. 356 sq.).

Grifonii sau monştrii păzesc întotdeauna căile mîntuirii, adică fac de strajă în jurul Pomului Vieţii sau unui alt simbol al lui. Heracles, ca să poată dobîndi merele de aur din grădina Hesperidelor, trebuie să adoarmă sau să ucidă balaurul care le păzeşte. Dacă este opera eroului însuşi sau a lui Atlas — în timp ce Heracles i se substituie, pentru a susţine în locul lui globul pămîntesc — e mai puţin semnificativ. Important este că Heracles trece cu succes „încercările" sale eroice şi ia merele de aur. Lîna de aur din Colchida este de asemeni păzită de un balaur, şi Iason trebuie să-l ucidă ca să şi-o însuşească. Şerpii „păzesc" toate căile nemuririi, adică orice „centru", orice receptacol în care se află concentrat sacrul, orice substanţă reală etc. Ei sînt întotdeauna înfăţişaţi în jurul craterului lui Dionysos (J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne*, p. 299), străjuiesc în îndepărtata Sciţie aurul lui Apollo (Herodot, III, 116) şi păzesc comorile ascunse în fundul pămîntului, sau diamantele şi perlele din fundul Oceanului — în fine, orice simbol care întrupează sacrul, care conferă *putere, viaţă şi înţelepciune*. În Baptisteriul din Parma, lîngă Pomul Vieţii stau de strajă balauri. Acelaşi motiv îl regăsim pe un basorelief al Muzeului Catedralei din Ferrara (Hartlaub, *Arcana Artis*, p. 294).

109. Pomul şi Crucea. — Pomul Vieţii este prototipul tuturor plantelor miraculoase, care învie morţii, vindecă bolile sau redau tinereţea etc. Astfel, pe muntele Oshadi se află patru ierburi minunate: „una din ele, iarbă de mare preţ, învie morţii, o alta face să iasă săgeţile din rană, o a treia cicatrizează plăgile ... " (Rāmāyaṇa, *Yuddha Kāṇḍa*, 26, 6). *Iarba mṛtasamjīvanī*, care învie morţii, este, fără îndoială, cea mai preţioasă. Dar mai e şi o „iarbă mare", *samdhānī*, care are virtutea de a aduna la un loc părţile unui corp mort (*Mahābhārata*, I, 76, 33). Legendele chineze vorbesc de o insulă minunată, de unde corbii aduc o iarbă în stare să învie războinicii morţi de trei zile. Aceleaşi credinţe se regăsesc în Iran (J. C. Coyajee, *Shahnameh Legends*, în *Cults and Legends of Ancient India and Iran*, Bombay, 1936, p. 40 sq.). Iarba care învie pe cei morţi este cunoscută şi în lumea romană (Pliniu, *Hist.Nat.* 25, 5), şi virtuţile ei sînt vestite în toate legendele europene (cf. pentru românii din Macedonia, Candrea, *Iarba Fiarelor*, Bucureşti, 1928, p. 20). Cînd regele Solomon cere reginei din Saba nemurirea, ea îi vorbeşte de o plantă care se află în mijlocul unor stînci. Solomon întîlneşte un „om alb", un bătrîn, care se plimba cu iarba în mînă şi care i-o dă bucuros, căci atît timp cît o păstra nu

putea muri. Această iarbă dădea însă doar nemurirea, nu şi tinereţea (A. Wünsche, *Lebensbaum*, p. 15 sq.).

Adevăratul lemn al Crucii învie morţii, şi Elena, mama împăratului Constantin, pune slujitori să-l caute (Albiruni, *Chronology*, p. 292). Acest lemn îşi datorează eficienţa faptului că Crucea a fost făcută din Pomul Vieţii care fusese sădit în Paradis (A. Wünsche, *op. cit.*, p. 39). În iconografia creştină, Crucea e adesea reprezentată ca un Arbore al Vieţii (cf. indicaţii din bibliografie). Un număr considerabil de legende asupra lemnului Crucii şi călătoriei lui Seth în Paradis au circulat în tot cursul Evului Mediu, în toate ţările creştine. Ele îşi au originea în *Apocalipsa lui Moise, Evanghelia lui Nicodim* şi *Viaţa lui Adam şi Eva*. Să redăm pe scurt varianta care a avut cel mai mare succes (cf. A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni*, p. 59 sq.). Adam, după ce trăise 932 de ani în valea Hebronului, e bolnav de moarte şi-l trimite pe fiul său Seth să ceară arhanghelului, ce străjuia la poarta Raiului, uleiul milostivirii. Seth merge pe urmele paşilor lui Adam şi ai Evei, pe unde iarba nu crescuse, şi ajungînd în faţa Raiului îi împărtăşeşte arhanghelului dorinţa lui Adam. Arhanghelul îl sfătuieşte să privească de trei ori în Rai. Prima oară, Seth vede apa de unde izvorăsc patru fluvii şi deasupra un arbore uscat. A doua oară, un şarpe se încolăceşte în jurul trunchiului. Privind pentru a treia oară, el vede arborele înălţîndu-se pînă la cer; purta în creştet un prunc nou-născut, iar rădăcinile lui se prelungeau pînă în Infern (Arborele Vieţii se afla în centrul Universului şi axa lui străbătea cele trei regiuni cosmice). Îngerul îi tălmăceşte lui Seth ceea ce acesta văzuse şi îi vesteşte venirea unui Mîntuitor. Îi dă, de asemenea, trei seminţe din fructele arborelui fatal, din care gustaseră părinţii lui, şi îi spune să le pună pe limba lui Adam, care peste trei zile va muri. Cînd Adam aude povestirea lui Seth, rîde pentru prima oară de la izgonirea lui din Rai, înţelegînd că neamul omenesc va fi mîntuit. După moartea lui, din seminţele puse de Seth pe limbă răsar în valea Hebronului trei arbori, care cresc de vreo palmă pînă în timpul lui Moise. Acesta, cunoscîndu-le obîrşia divină, îi transplantează pe muntele Tabor sau Horeb („centru al lumii"). O mie de ani stau arborii acolo, pînă în ziua în care David primeşte poruncă cerească să-i aducă la Ierusalim (şi acesta un „centru"). După multe alte episoade (regina din Saba refuză să pună piciorul pe lemnul lor etc.), cei trei arbori se contopesc într-unul singur, şi din acesta a fost făcută Crucea Mîntuitorului. Sîngele lui Isus, răstignit în Centrul Pămîntului, acolo unde fusese creat şi îngropat Adam, cade pe „căpăţîna lui Adam" şi botează astfel — răscumpărîndu-i

păcatele — pe părintele omenirii (cf. M. Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, p. 53).

Într-o ghicitoare medievală germană (A. Wünsche, *op. cit.*, p. 13) e vorba de un arbore ale cărui rădăcini sînt în Iad, iar vîrful la Tronul lui Dumnezeu, şi care cuprinde Lumea între ramurile sale, arbore care e, de fapt, Crucea. Pentru creştini, într-adevăr, Crucea este reazemul Lumii: *quapropter lignum crucis coeli sustinet machinam, terrae fundamenta corroborat, adfixos sibi homines ducit ad vitam,** scrie Firmicus Maternus (27,1). În legendele orientale, Crucea este puntea sau scara pe care sufletele oamenilor urcă spre Dumnezeu (U. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 133); situată în „centrul lumii", este locul de trecere între Cer, Pămînt şi Infern. În unele variante, lemnul Crucii are şapte trepte, aşa cum au arborii cosmici, reprezentînd cele şapte ceruri (cf. N. Cartojan, *Cărţile populare*, I, p. 123).

110. Întinerire şi nemurire. — Ca în mitul „Fîntînii Vieţii", întîlnim diverse concepţii privitoare la ierburile şi fructele miraculoase: unele întineresc, altele dau viaţă lungă, altele conferă chiar nemurirea. Fiecare din aceste concepţii are o „istorie", care a modificat-o în conformitate cu anumite canoane ţinînd de specificul rasei, de interferenţa culturilor, de diferitele concepţii ale claselor sociale. „Planta nemuririi şi a tinereţii", de pildă, era concepută cu totul diferit în India şi în lumea semită. Semiţii erau însetaţi de nemurire, de viaţă fără de moarte; indienii căutau planta care regenerează şi reîntinereşte. De aceea dietele alchimiste şi medicale ale indienilor prelungesc existenţa cu sute de ani şi fac pe cei care le practică „potenţi (în raporturile lor) cu femeile" (*balavān strīșu*). Mitul lui Cyavana arată limpede care era idealul profan indian: nu *nemurirea*, ci *reîntinerirea*. Cyavana se înţelege cu Aśvinii ca aceştia să-l întinerească, iar în schimb el să le dea *soma*, ambrozia divină. Aśvinii îl duc la „fîntîna tinereţii" din Sarasvatī şi cînd Cyavana iese din ea, arată asemenea zeilor prin tinereţea şi strălucirea lui (cf. *Śatapatha Br.* IV, 1, 5; etc.).

Indianul, care accepta existenţa şi iubea viaţa, nu dorea s-o păstreze la nesfîrşit, ci prefera să se bucure de o foarte lungă tinereţe. Nemurirea, pe de altă parte, nu era de natură să-l ispitească pe înţelept şi pe mistic — care aspirau la *eliberare*, şi nu la o prelungire continuă a existenţei; la o detaşare definitivă de

---

* deoarece lemnul crucii susţine edificiul cerului, consolidează temelia pămîntului, îi aduce la viaţă pe oamenii crucificaţi. – *Nota red.*

Cosmos şi la dobîndirea autonomiei spirituale absolute, şi nu a unei durate în timp, fie ea chiar infinită. Aceleaşi concepţii întîlnim şi la greci: ei nu aspirau la nemurire, ci la tinereţe şi viaţă lungă. În majoritatea legendelor privitoare la Alexandru cel Mare, acesta e uimit că se poate cere nemurirea (cf. E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth*, p. 19, 20; şi Wallis Budge, *Alexander the Great*, p. 93). Mitul regenerării şi reîntineririi, aşa cum îl concepeau indienii, a fost cunoscut de europeni nu numai indirect, prin intermediul lumii semite şi prin Islam, ci şi direct, prin însemnările călătorilor în Orient. În scrisoarea Preotului Ioan (1160–1165) se spune că Indusul înconjoară Paradisul, că la trei zile de Paradis se află un izvor şi cine bea din el de trei ori rămîne pînă la capătul zilelor asemenea unui tînăr de 30 de ani (E. W. Hopkins, *Fountain*, p. 19). Del Rio şi Peter Maffeius afirmă că indienii din Bengal şi din valea Gangelui trăiesc 300 sau 330 de ani (*ib.*, p. 24). Gervasius povesteşte cum Alexandru cel Mare, căutînd „Apa Vieţii" în India, a găsit mere care prelungeau pînă la 400 de ani viaţa preoţilor (*ib.*, p. 19). În mitologia scandinavă, mărul joacă rolul fructului care regenerează şi întinereşte. Zeii mănîncă mere şi rămîn tineri pînă la *ragna rök*, adică pînă la sfîrşitul cosmic actual.

Aceste exemple pun în lumină deosebirile dintre structura idealului indian şi cea a idealului semit, dar, la rîndul lor, fiecare din aceste teme mitice a continuat să se modifice în chiar interiorul unităţilor etnice care au formulat-o. Nivelul spiritual al mitului, pe de-o parte, şi nivelul legendei, al superstiţiei, al obiceiului, pe de altă parte, sînt absolut diferite. Un grup popular şi o elită cultivată cunosc şi interpretează mitul ierbii regeneratoare sau al nemuririi cu totul altfel. Totuşi, în diferitele variante ale aceleiaşi teme centrale — oricît de mari ar fi diferenţele datorate spiritului etnic sau grupului social, sau vicisitudinilor difuzării — se poate uşor verifica unitatea de structură. În cazul de faţă, îndărătul oricărei versiuni a ierbii miraculoase descoperim prototipul originar: Pomul Vieţii; *realitatea, sacralitatea* şi *viaţa* concentrate într-un Arbore minunat, care se află într-un „centru", sau într-o lume inaccesibilă, şi din care numai cei aleşi pot gusta.

111. Arhetipul plantelor de leac. — Valoarea magică şi farmaceutică a unor anumite ierburi se datorează de asemenea unui prototip ceresc al plantei sau faptului că ea a fost culeasă pentru prima oară de un zeu. Nici o plantă nu este preţioasă în ea însăşi, ci prin participarea sa la un arhetip sau prin repetarea unor gesturi şi cuvinte, care, izolînd planta de spaţiul profan, o

consacră. Astfel, două formule de incantaţie anglo-saxone din secolul al XVI-lea, care se rosteau la culesul ierburilor bune de leac, precizează originea eficienţei lor terapeutice: ele au crescut pentru prima oară (adică, *ab origine*) pe Muntele sacru al Calvarului (în „centrul" Pămîntului). „Te salut, o, iarbă sfîntă ce creşti pe pămînt; pe Muntele Calvarului te-ai aflat mai întîi; tu eşti bună pentru tot felul de răni: în numele blîndului Isus, te culeg" (1584). „Sfîntă eşti tu, Verbină, aşa cum creşti pe pămînt, căci mai întîiu pe Muntele Calvarului ai fost găsită. Tu ai vindecat pe Mîntuitorul nostru Isus Cristos şi ai închis rănile Sale sîngerînde; în numele (Tatălui, Fiului şi Sfîntului Duh) eu te culeg" (F. Ohrt, *Herba, Gratia Plena*, p. 17; M. Eliade, *La mandragore*, p. 24). Eficacitatea acestor ierburi e atribuită faptului că prototipul lor s-a aflat, într-un moment cosmic hotărîtor („în timpul acela"), pe Muntele Calvarului. Ele şi-au primit consacrarea pentru că au tămăduit rănile Mîntuitorului. Eficienţa ierburilor culese este activă numai întrucît cel care le culege repetă acest gest primordial al tămăduirii. De aceea o veche formulă de incantaţie spune: „Vom culege ierburi pentru a le pune pe rănile Mîntuitorului" (F. Ohrt, *op. cit.*, p. 18). Se mai atribuie virtutea ierbii şi faptului că a fost sădită de o fiinţă divină. „Cine te-a sădit?" spune ierboristul plantei. „Maica Domnului... spre vindecarea mea" (Cf. A.Delatte, *Herbarius*, p. 97, n. 3). Uneori trebuie ca ea să fie culeasă în numele lui Isus (*ib.*, p. 93 sq.).

Aceste formule de magie populară creştină continuă o veche tradiţie. În India, de pildă, iarba *Kapitthaka* (Feronia elephantum) vindecă neputinţa virilă, căci, *ab origine*, Gandharva a folosit-o spre a-i reda lui Varuṇa virilitatea. Prin urmare, culesul ritual al ierbii este, efectiv, o repetare a actului lui Gandharva. „Pe tine, iarbă pe care te-a săpat Gandharva pentru Varuṇa cînd îşi pierduse virilitatea, pe tine, iarbă care ridici membrul, te săpăm!" (*Atharva Veda*, IV, 4,1). Peliniţa (*damana*) este culeasă cu următoarea rugăciune: „Binecuvîntat să fii tu, Kāmadeva, care pe toţi ne orbeşti. Te culeg cu îngăduinţa lui Viṣṇu, etc." (*Padma purāṇa*, cit. J. J. Meyer, *Trilogie*, I, p. 48).

O lungă invocaţie figurînd în Papirusul de la Paris (A. Delatte, p. 100) indică statutul excepţional al ierbii culese: „Tu ai fost semănată de Cronos, primită de Hera, păstrată de Ammon, zămislită de Isis, nutrită de Zeus cel ploios; tu ai crescut graţie Soarelui şi rouăi. Tu eşti roua tuturor zeilor, inima lui Hermes, sămînţa primilor zei, ochiul Soarelui, lumina Lunii, demnitatea lui Osiris, frumuseţea şi gloria Cerului etc.... Cum tu ai ridicat pe Osiris, ridică-te! Ridică-te ca Soarele! Măreţia ta egalează Zenitul,

rădăcinile tale sînt adînci ca abisul etc. ... Ramurile tale sînt oasele lui Mnevia; florile tale, ochiul lui Horus; grăunţele tale, sămînţa lui Pan etc.; eu sînt Hermes. Te iau cu Norocul cel Bun, cu Demonul cel Bun şi la ceasul prielnic, în ziua cuvenită şi favorabilă tuturor" (A. Delatte, p. 100). Iarba astfel evocată şi culeasă are valoarea unui Arbore Cosmic. Dobîndirea ei echivalează cu însuşirea virtuţilor care sălăşluiesc într-un asemenea receptacol de forţă, viaţă şi sacralitate. Evident, această incantaţie e produsul magiei eclectice greco-egiptene — autorul ei era fără îndoială un erudit, dar aceasta nu-i ştirbeşte autenticitatea; dimpotrivă, se ştie că majoritatea incantaţiilor populare sînt creaţii culte, degradate de un lung proces de infantilizare. Expansiunea ierbii medicinale pînă la atingerea proporţiilor cosmice ale unui arbore teofanic este perfect justificată de concepţiile cele mai arhaice. Se recunoaşte o valoare lumii înconjurătoare numai întrucît i se poate atribui un prototip în lumea cerească.

Pentru creştini, ierburile medicinale îşi datorau eficienţa faptului de a fi fost mai întîi găsite pe Muntele Calvarului. Pentru antici, ierburile îşi datorau virtuţile tămăduitoare împrejurării că au fost mai întîi descoperite de zei. „Betunie, tu care ai fost întîi descoperită de Esculap, sau de centaurul Chiron ..." este invocaţia recomandată de un tratat herboristic (A. Delatte, p. 102). Sau eficienţa se datora faptului de a fi fost sădită de o divinitate: „Busuioc, te rog, prin divinitatea supremă care te-a făcut să răsari"; „Iarbă de ricin, în numele Domnului atotputernic care te-a făcut să răsari"; „... Voi, plante puternice, voi pe care Mama-Glia v-a creat şi v-a dăruit tuturor neamurilor ..." (texte antice citate de A. Delatte, p. 102, 104).

În tradiţia populară creştină, iarba şi-ar datora virtuţile medicinale faptului că Dumnezeu i-a dăruit însuşiri cu totul excepţionale. În Franţa se rosteşte următoarea formulă: „Iarbă sfîntă, ce n-ai fost nici semănată, nici sădită, arată-ţi virtutea dată de Dumnezeu!" (*ibid.*, p. 103). Planta este, uneori, divină; textul herboristic *Cyranides*, de pildă, numeşte bryonia (împărăteasa) divină, regină a zeilor, mama plantelor, stăpîna pămîntului, a cerului şi a apei (*ib.*, p. 103). De aceea culesul este un ritual care se împlineşte în condiţii de puritate ceremonială, cu rugăciuni şi sacrificii presupunînd anumite primejdii etc. Nu este vorba, pur şi simplu, de a culege o plantă, o anumită specie botanică, ci de a repeta un act primordial (divinitatea a cules-o pentru prima oară), pentru a dobîndi o substanţă îmbibată de sacru, variantă minoră a Pomului Vieţii, izvor al oricărei vindecări.

112. Arborele–Axis Mundi. —Adesea, în miturile şi legendele referitoare la Pomul Vieţii am întîlnit implicată ideea că el se află în centrul Universului, făcînd legătura între Cer, Pămînt şi Infern. Amănuntul acesta de topografie mitică are o valoare cu totul specială în credinţele popoarelor nordice şi central-asiatice, dar şi presupune că originea este orientală (mesopotamiană). Altaicii ştiu, de pildă, că „în buricul Pămîntului creşte cel mai înalt arbore, un brad uriaş care-şi înalţă ramurile pînă la lăcaşul lui Bai–Ulgän", adică pînă la Cer (U. Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 52). Foarte adesea, arborele se află pe vîrful unui munte, în centrul Pămîntului. Tătarii abakan vorbesc de un munte de fier pe care creşte un mesteacăn cu şapte ramuri, fără îndoială un simbol al celor şapte etaje ale Cerului (ideogramă de origine babiloniană, se pare). În cîntările şamanilor ostiaci vasjugan, arborele cosmic are, ca şi cerul, şapte trepte; el străbate toate regiunile cereşti şi îşi înfige rădăcinile în adîncurile subterane (M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 245 sq.).

Cînd se urcă la cer, în călătoria lui mistică, şamanul se caţără într-un arbore care are nouă sau şapte trepte (par.33). Cel mai adesea însă, el realizează această ascensiune pe un stîlp sacru, care are şi el tot şapte trepte şi care, desigur, e presupus a se afla în centrul lumii (U. Holmberg, *Finno–Ugric Mythology*, p. 338; *Der Baum des Lebens*, p. 26 sq.; M. Eliade, *Le chamanisme*, p. 120 sq.). Stîlpul sacru şi arborele sînt simboluri echivalente ale stîlpului cosmic care susţine lumea şi se află în mijlocul Universului. La altaici, zeii îşi leagă caii de acest stîlp cosmic, în jurul căruia se rotesc constelaţiile. Aceeaşi concepţie se regăseşte la scandinavi; Odhin îşi leagă calul de Yggdrasil (care şi înseamnă, de altfel, „calul lui Odhin"). Saxonii numeau acest stîlp cosmic Irminsul — *universalis columna quasi sustinens omnia** (Rudolf v. Fulda). Indienii cunosc de asemenea ideea unei Axe cosmice reprezentată de un Arbore al Vieţii sau un stîlp aflat în mijlocul Universului (A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, p. 82; P. Mus, *Barabudur*, I, p. 117 sq.). În mitologia chineză, arborele miraculos creşte în centrul Universului, acolo unde ar trebui să se afle Capitala perfectă. El reuneşte al Nouălea Izvor cu cel de-al Nouălea Cer. Este numit „Lemn înălţat" (*Kien Mu*) şi se spune că, la amiază, tot ce se află lîngă el şi stă drept nu poate avea umbră (M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 324). Acest arbore cosmic se aseamănă cu Stîlpul susţinător al Lumii, „Axa Universului" (*Axis mundi*) a cosmologiilor altaice şi nord–eu-

---

* coloana universală care parcă susţine totul. – *Nota red.*

ropene. Arborele, după aceste mituri, exprimă realitatea absolută în aspectul ei de normă, de punct fix, reazem al Cosmosului. Este punctul de sprijin prin excelenţă. De aceea comunicarea cu cerul nu se poate face decît împrejurul lui, sau chiar prin el.

113. Descendenţa mitică pornind de la o specie vegetală.— Aceleaşi concepţii ale Vieţii şi Realităţii simbolizate prin vegetaţie explică ceea ce am putea numi, cu o formulă aproximativă, „legăturile mistice dintre arbori şi oameni". Cea mai categorică dintre aceste legături mistice pare descendenţa raselor dintr-o specie vegetală. Arborele sau arbustul e considerat strămoşul mitic al tribului. De obicei, acest arbore genealogic se află în strînsă legătură cu cultul lunar; strămoşul mitic, asimilat lunii, este reprezentat sub forma unei specii vegetale. Astfel, anumite grupuri miao venerează bambusul ca strămoş al lor. Regăsim aceleaşi credinţe la aborigenii din Formosa, la populaţiile tagalog din Filipine, la cele ya-lang (Yunnan) şi în Japonia. La triburile ainu, ghiliaci şi în Coreea, arborele figurează în cultul (lunar) al strămoşilor (C. Hentze, *Mythes et symboles*, p. 158 sq.). Triburile australiene din Melbourne credeau că primul om se născuse dintr-o mimoză (A. Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, p. 14). După un mit foarte răspîndit în Indochina, întreaga umanitate a fost nimicită de potop, afară de doi tineri, frate şi soră, care au scăpat ca prin minune într-un dovleac. În ciuda dezgustului lor, tinerii se căsătoresc şi fata dă naştere unui dovleac; din sîmburii lui, semănaţ pe munte şi în cîmpie, se ivesc rasele omeneşti (N. Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise*, p. 120 sq.).

Regăsim acelaşi mit, cu inevitabilele lui deformări (deformare a „strămoşului"), pînă în India. Sumati, soţia regelui Sagara din Ayodhyā, căreia i se promiseseră şaizeci de mii de fii, a dat naştere unui dovleac din care au ieşit şaizeci de mii de copii (*Rāmayāṇa*, I, 38); *Mahābhārata*, III, 106 etc.). Un episod din *Mahābhārata* (I, 63, v. 2456 sq.) povesteşte cum „din Gautama, fiul lui Saradvat, s-au născut doi gemeni, Kṛpī şi Kṛpa, dintr-o tufă de trestie" (de asemeni cf. J. Przyluski, *Les empalés*, p. 18). Alte documente vin să confirme descendenţa mitică dintr-o specie vegetală a unor populaţii aborigene indiene. Udumbara, numele sanscrit al lui *Ficus glomerata*, desemnează în acelaşi timp provincia Punjab şi pe locuitorii ei (J. Przyluski, *Les Udumbara*, p. 36; „Zalmoxis", III, p. 30). Un trib din Madagascar numit antaivandrika, lit. oamenii (arborelui) vandrika, şi vecinii lor, antaifasi, sînt descendenţii unui bananier; „din acest bananier a ieşit într-o zi un băieţel frumos, care, peste puţin timp, a devenit foarte mare şi

foarte puternic... el a avut mulţi copii şi nepoţi care au fost strămoşii acestui trib; uneori mai sînt numiţi Copiii bananierului" (A. Van Genep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, p. 300).

Am putea uşor multiplica exemplele. Să mai semnalăm tradiţia iraniană a originii primei perechi umane; cînd omul primordial, Gayomard, cade sub loviturile spiritului răului, sămînţa lui pătrunde în pămînt şi, patruzeci de ani mai tîrziu, dă naştere unei plante *rīvās*, care, la rîndul ei, se transformă în Mashyagh şi Mashyānagh (cf. bibliografia în „Zalmoxis", III, p. 21). Dar legenda iraniană cuprinde un element suplimentar: moartea violentă a lui Gayomard. În două lucrări anterioare (*Ierburile de sub Cruce* şi *La Mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"*, Zalmoxis, III) am cercetat acest motiv mitic al originii vegetaţiei prin sacrificarea (moartea violentă) unui uriaş primordial şi, de asemenea, tema legendară a ivirii plantelor din sîngele sau trupul unui zeu sau erou doborîţi mişeleşte. Vom reaminti şi vom relua într-un alt context concluziile la care am ajuns în cursul lucrărilor sus-menţionate. De pe acum putem totuşi observa solidaritatea dintre om şi o anumită specie vegetală, solidaritate concepută ca un circuit continuu între nivelul uman şi cel vegetal. O viaţă omenească curmată în chip violent se continuă într-o plantă; aceasta, la rîndul ei, dacă se întîmplă să fie tăiată sau arsă, dă naştere unui animal ori altei plante, care, în cele din urmă, îşi redobîndeşte forma umană. Putem rezuma astfel implicaţiile teoretice ale acestor legende: viaţa omenească trebuie să se consume complet, pentru a-şi istovi posibilităţile de creaţie sau manifestare; dacă e brusc întreruptă printr-o moarte violentă, ea încearcă să se prelungească sub o altă formă: plantă, fruct, floare. Vom semnala doar cîteva exemple ca dovadă: pe cîmpurile de luptă unde au căzut numeroşi eroi, răsar trandafiri şi măcieşi (*Ierburile de sub Cruce*, p. 16); din sîngele lui Attis au răsărit micşunele, iar trandafirii şi anemonele au ieşit din sîngele lui Adonis pe cînd aceşti zei tineri agonizau; din trupul lui Osiris creşte grîul şi planta *maat*, ca şi tot soiul de ierburi etc. Moartea acestor zei este, într-un fel, repetarea actului cosmogonic al Creaţiei lumilor, care, se ştie, au rezultat din sacrificarea unui uriaş (tip Ymir) sau auto-sacrificiul unui zeu.

Dar ceea ce ne interesează în primul rînd în capitolul de faţă este circuitul vieţii între aceste două niveluri: vegetal şi uman. Faptul că un neam descinde dintr-o specie vegetală presupune că izvorul vieţii se află concentrat în această plantă; deci că modalitatea umană se găseşte acolo în stare virtuală, sub formă de germeni şi seminţe. Tribul warramunga din nordul Australiei

crede că „spiritul copiilor", mic cît un bob de nisip, se află înăuntrul unor anumiţi arbori, de unde se desprinde uneori şi pătrunde prin buric în pîntecul matern (B. Spencer şi F. J. Gillen, *The northern tribes*, p. 331). În acest caz, ne aflăm în faţa unui proces de raţionalizare a concepţiei arhaice a descendenţei speciei dintr-un arbore; nu numai strămoşul mitic a luat fiinţă dintr-un pom, ci fiecare nou-născut descinde, în chip direct şi concret, din substanţa acestui pom. Izvorul realităţii şi al vieţii, identificat într-un arbore, nu şi-a proiectat o singură dată forţa lui creatoare spre a da naştere strămoşului mitic, ci continuă să creeze pe fiecare om în parte. Avem aici o interpretare concretă şi raţionalistă a mitului descendenţei neamului omenesc din însuşi izvorul de viaţă, manifestat în speciile vegetale. Dar implicaţiile teoretice ale acestor variante raţionaliste rămîn aceleaşi: realitatea ultimă şi forţele ei creatoare sînt concentrate (sau manifestate) într-un arbore.

Întîlnim şi alte variante raţionaliste în grupul compact al credinţelor care socotesc că sufletele strămoşilor se fixează în anumiţi arbori, de unde se introduc sub formă de embrion în pîntecul femeilor (cf. J. G. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of King,* II, tr.fr., 26 sq.). În China se crede că fiecărei femei îi corespunde un arbore; cîte flori va da el, atîţi copii va avea ea. Femeile sterile adoptă un copil pentru a provoca sporirea florilor în pomul corespunzător, care, la rîndul lor, le va fertiliza (E. S. Hartland, *Primitive Paternity*, I, p. 148). Ceea ce e important în aceste obiceiuri este concepţia circuitului continuu între nivelul vegetal — considerat izvor de viaţă nesecat — şi nivelul uman; oamenii sînt simple proiecţii energetice ale aceleiaşi matrici vegetale, sînt forme efemere pe care le dă necontenit la iveală prea plinul nivelului vegetal. „Realitatea" şi „forţa" nu-şi au fundamentul şi nici izvorul în om — ci în plante. Omul nu este decît apariţia efemeră a unei noi modalităţi vegetale. Murind, adică părăsind condiţia umană, se reîntoarce — sub formă de „sămînţă" sau de „spirit" — în arbore. În fapt, aceste formule concrete exprimă doar o schimbare de nivel. Oamenii se reintegrează în matricea universală, redobîndesc starea de sămînţă, redevin germeni. Moartea e o reluare de contact cu izvorul de viaţă universală. Regăsim aceeaşi concepţie fundamentală în toate credinţele legate de Mama-Glie şi misticile agrare. Moartea nu e decît o schimbare de modalitate, o trecere într-un alt nivel, o reintegrare în matricea universală. Dacă realitatea şi viaţa sînt formulate în termeni vegetali, reintegrarea se face printr-o simplă modificare a formei; din antropomorf, cel mort devine dendromorf.

114. Transformarea în plante. — Circuitul între aceste două niveluri s-a păstrat într-un număr considerabil de legende şi basme, care pot fi clasate în două grupe: a) transformarea unei fiinţe umane ucise mişeleşte într-o floare sau un arbore; b) fecundarea miraculoasă printr-un fruct sau o sămînţă. Aceste motive au făcut obiectul unor cercetări suficient de amănunţite în lucrări anterioare ale noastre; aşa că ne vom mărgini să cităm doar exemple. Într-o poveste santali, publicată de P. O. Bodding (*Santali folk Tales*, vol. III, Oslo, 1929, p. 297 sq.), şapte fraţi îşi ucid sora ca s-o mănînce. Doar cel mai tînăr dintre fraţi, şi cel mai milos, nu se poate hotărî să mănînce din trupul surorii lui şi îngroapă în pămînt bucata care-i revenise. După cîtva timp, un foarte frumos bambus a crescut în acel loc. Un om, trecînd pe acolo, a văzut arbustul şi a vrut să-l taie ca să-şi facă din el o vioară. Dar, cînd a lovit cu securea, a auzit un glas strigînd: „Opreşte! Opreşte! nu tăia atît de sus! Taie mai jos!". A lovit atunci arborele lîngă rădăcină şi din nou auzi glasul: „Opreşte! nu tăia atît de jos! Taie mai sus!" În sfîrşit, după ce glasul s-a mai făcut auzit de două ori, bambusul a căzut sub loviturile securii. Omul şi-a făcut o vioară din el şi vioara cînta minunat „pentru că fata aceea era înăuntru". Într-o zi, fata a ieşit din vioară şi a devenit soţia cîntăreţului — iar fraţii ei au fost înghiţiţi de pămînt.

Acest motiv folcloric este foarte răspîndit (tema celor trei lămîi a folcloriştilor; cf. *Ierburile*, p. 15). El poate fi rezumat în următoarea schemă: o fată minunată (o zînă) iese dintr-un fruct miraculos sau dobîndit cu mare greutate (rodie, lămîie, portocală) de către un erou; o roabă sau o femeie foarte urîtă o omoară şi-i ia locul, devenind astfel soţia eroului; din cadavrul fetei răsare o floare sau un pom (sau fata se transformă în pasăre ori peşte, care, ucişi de femeia cea urîtă, dau naştere unui pom); din fructul pomului (sau din coaja lui, dintr-o aşchie) apare în cele din urmă eroina. Astfel, într-o poveste indiană culeasă în Punjab, soţia ucisă se preface într-un crin; falsa prinţesă il rupe în bucăţi, dar din crin răsare o tulpină de mentă, apoi o frumoasă plantă agăţătoare. În Dekkan, se povesteşte despre o regină geloasă care îneacă o tînără fată într-un eleşteu. De acolo răsare o floarea-soarelui şi, aceasta fiind arsă, din cenuşa ei creşte un mango (cf. *Ierburile*, p. 15; *La mandragore*, p. 34).

Povestirea este la fel de populară şi în Europa, deşi e contaminată cu subtema „logodnica înlocuită" şi „acul de păr fermecat". Eroina suferă, ca şi în tipul asiatic, mai multe metamorfoze. Într-o poveste toscană, eroina se transformă într-un „enorm ţipar" care,

la rîndul lui, e omorît şi aruncat într-un strat de măceş. Ea se transformă atunci într-un măceş „minunat de mare", care e prezentat prinţului ca o rară curiozitate. Din măceş se înalţă un glas: „Încet! Nu mă lovi!" Prinţul despică măceşul cu un briceag şi frumoasa fată iese vie şi nevătămată. În varianta grecească, fata se preface într-un peştişor de aur, apoi într-un lămîi. Cînd un bătrîn îşi apucă securea ca să-l taie, aude un glas: „Loveşte sus! Loveşte jos! Nu lovi la mijloc, căci ai răni o fată!" (E. Cosquin, *Les Contes Indiens et l'Occident*, Paris, 1922, p. 84–85; M. Eliade, *La Mandragore*, p. 34). Ceea ce aminteşte întru totul povestea Santali. În basmul românesc „Cele trei rodii de aur", eroina este prefăcută de ţigancă într-o pasăre care, la porunca acesteia, este tăiată; din sîngele păsării creşte un brad frumos şi înalt (L. Şăineanu, *Basmele românilor*, p. 307 sq.).

115. Relaţii om–plantă. — În toate aceste povestiri, circuitul om-plantă este dramatic; eroina, am spune, se ascunde, luînd formele unui pom de fiecare dată cînd i se pune capăt vieţii. Este vorba de o regresiune provizorie în nivelul vegetal. Ea îşi continuă viaţa, „ascunzîndu-se" sub o nouă formă. Totuşi, poveştile populare au păstrat şi celălalt motiv arhaic al circuitului om–plantă, acela de a înghiţi o sămînţă sau a mirosi o floare pentru a dobîndi fecunditatea. Astfel, în unele variante româneşti ale basmului „Cele trei rodii", unul din părinţi primeşte de la un sfînt un măr şi, după ce-l mănîncă, dă naştere unui copil. (Un bătrîn care mîncase un măr, dat lui de Sfînta Vineri, vede născîndu-se o fată din coapsa lui; L. Şăineanu, *Basmele*, p. 308, 309.) Unul din exemplele clasice ale literaturii folclorice este *Pentamerone*, II, 8, unde se povesteşte de o fecioară care rămîne grea după ce a mîncat o frunză de trandafir. Ovidiu (*Fastes*, V, 255) aminteşte tradiţia după care Marte s-a născut din Junona fără intervenţia lui Jupiter, atinsă fiind cu o floare de către zeiţa Flora. N. M. Penzer a cules de asemenea destule exemple de zămislire prin fructe cereşti (cf. bibliografie).

Circuitul om–plantă, păstrat de folclor sub o formă dramatică, este implicat în foarte numeroase credinţe. În Mecklemburg, se îngroapă placenta noului-născut la rădăcina unui pom tînăr; în Indonezia, se sădeşte un pom pe locul unde s-a îngropat placenta (G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, p. 38). În ambele obiceiuri e manifestă solidaritatea mistică dintre creşterea arborelui şi creşterea omului. Uneori această solidaritate există între un întreg popor şi un arbore. Astfel, de pildă, papuaşii cred că, dacă un anumit arbore s-ar întîmpla să fie tăiat, ar pieri şi ei

(B. Nyberg, *King und Erde,* p. 77). Şamanii dolgani sădesc un arbore în clipa cînd simt chemarea vocaţiei lor magice; după moartea lor, arborele este smuls. În alte triburi altaice (golzi, orotki şi oroki) se crede că viaţa şamanului depinde de un astfel de pom. Şamanii tribului yurak, din tundra de la nord de Obolsk, aşează doi *sjadai* (idoli) pentru a păzi arborele, căci, dacă piere pomul, pier şi ei (U. Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker,* p. 480–481; E. Emsheimer, *Schamanentrommel u. Schamanenbaum,* 168 sq.). În Europa, la naşterea unui prinţ moştenitor se sădeşte şi astăzi un tei. În arhipelagul Bismarck, la naşterea unui copil se seamănă o nucă de cocos; cînd arborele dă cele dintîi roade, tînărul e acceptat în rîndul adulţilor; *mana* unui şef indigen creşte în proporţie cu robusteţea arborelui (G. Van der Leeuw, *op. cit.,* p. 38). Legătura mistică dintre om şi arbore constituie o temă bine cunoscută în folclorul universal: dacă florile unei specii vegetale anumite se veştejesc sau cad este semn că o primejdie sau moartea ameninţă un erou. Alte credinţe populare europene implică chiar mitul potrivit căruia oamenii descind dintr-un arbore; astfel, în localitatea Nierstein din Hessa se afla un tei mare „care înzestra cu copii întreaga regiune" (E. S. Hartland, I, p. 43). În Abruzi se spune că noii născuţi provin dintr-un butuc de viţă de vie (*id., Primitive Paternity,* p. 44).

116. Arborele regenerator. — Arborele este, de asemenea, ocrotitorul noilor născuţi; el uşurează naşterea şi veghează asupra vieţii pruncilor întocmai ca şi Pămîntul. Exemplele pe care le vom cita pun în lumină analogia dintre sacralitatea Pămîntului şi cea a Vegetaţiei. Arborele nu este, de altfel, decît o nouă formulă a realităţii şi a Vieţii nesecate, pe care o înfăţişează şi Pămîntul. La temelia tuturor credinţelor în legătură cu descendenţa telurică sau vegetală şi cu ocrotirea pe care o exercită Pămîntul sau Arborele asupra noilor născuţi se află o experienţă şi o „teorie" a realităţii ultime, izvor de Viaţă, matrice a tuturor formelor. Pămîntul sau Vegetaţia care răsare din el se manifestă drept *ceea ce există,* ceea ce există în chip viu, în necontenită rodire, printr-o palingeneză continuă. Faptul de a atinge sau de a te apropia de arbori — ca şi faptul de a atinge pămîntul — este binefăcător, întăritor, fertilizant. Leto i-a născut pe Apollo şi pe Artemis pe cînd era îngenuncheată pe o pajişte şi atingea cu mîna un palmier sacru. Regina Mahā-Māyā l-a născut pe Buddha la rădăcina unui pom *sāla,* îmbrăţişînd una din ramurile lui. G. J. Engelmann (*Die Geburt bei den Urvölkern,* Viena, 1884, p. 77 sq.) şi B. Nyberg (*Kind und Erde,* p. 207 sq.) au adunat un bogat material etnogra-

fic, care arată frecvenţa obiceiului ca femeile să nască în vecinătatea sau la rădăcina unui arbore. Prin simplul fapt de a fi fost născut lîngă un izvor al Vieţii şi tămăduirii, copilul îşi asigură cel mai bun destin. El va fi scutit de boli, ferit de duhurile rele şi de accidente. Naşterea lui — ca şi în cazul naşterii pe pămînt — este, într-un sens, o naştere *per proximi;* adevărata mană e vegetaţia, şi ea îi va purta de grijă. În legătură cu aceste credinţe, se cuvine să amintim obiceiul — cunoscut şi în antichitate, păstrat şi astăzi în mediile populare — ca pruncul să fie, imediat după naştere, înfăşurat şi frecat cu buruieni, crengi verzi sau paie (B. Nyberg, p. 210 sq). Contactul direct cu personificările Puterii şi Vieţii nu poate fi decît prielnic noului născut. Leagănul arhaic era alcătuit din crengi verzi sau spice; Dionysos, ca şi toţi copiii din vechea Grecie, a fost pus, imediat după naştere, într-un coş (*liknon*) în care se purta şi primul rod al recoltelor (cf. W. Mannhardt, *Myth. Forschungen*, p. 369; A. Dieterich, *Mutter Erde*, p. 101–104). Acelaşi obicei în India modernă (J. Hasting, *Encycl. Rel. Ethics*, II, p. 682) şi în alte regiuni (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, p. 5–11). Ritul este străvechi; în imnurile sumeriene ni se spune cum Tammuz a fost aşezat, îndată după naştere, în coşul în care se puneau cerealele culese de pe cîmp (A. Jeremias, *Handbuch*, p. 345; *Allgemeine Religionsgeschichte*, p. 219).

A pune un copil bolnav în scorbura unui arbore implică o nouă naştere, deci o regenerare (W. Mannhardt, *Wald u. Feldkulte*, I, p. 35 sq.). În Africa şi în Sindh, copilul bolnav se vindecă trecînd printre doi pomi fructiferi legaţi între ei; boala rămîne fixată în arbori (B. Nyberg, p. 216). Acelaşi obicei în Scandinavia, unde nu numai copiii ci şi adulţii atinşi de boală se pot tămădui trecînd prin scorbura unui copac. Plantele fertilizate, ca şi ierburile medicinale îşi datorează eficienţa aceluiaşi principiu: Viaţa şi Forţa sînt încorporate în vegetaţie. Evreii numeau copiii nelegitimi „copilul buruienilor"; românii îi numesc „copii din flori". Aceeaşi terminologie se regăseşte şi în alte părţi (de pildă, la indigenii din Noua Caledonie). Anumite ierburi au puteri fertilizante; Lea a avut de la Iacob un fiu, Isahar, prin mandragorele găsite de Ruben pe cîmp (*Facerea*, 30, 14 sq.). Toate aceste ierburi miraculoase şi medicinale nu sînt decît variante slabe şi raţionalizate ale prototipurilor mitice: iarba care învie morţii, iarba veşnicei tinereţi, iarba care vindecă orice boală etc.

117. Căsătoria arborilor. — Un alt ceremonial care dezvăluie conştiinţa unei solidarităţi între vegetaţie şi oameni este supranumit „căsătoria arborilor". Datina este frecventă în India (cf.

J.G. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 24–25) şi se întîlneşte sporadic la anumite grupuri de ţigani (din Transilvania, de pildă). Căsătoria arborilor se efectuează, în general, atunci cînd, la cîţiva ani după căsătorie, femeile încă nu au copii. În acest caz, în ziua şi la ora prielnică, soţii se duc lîngă un heleşteu şi plantează fiecare un arbust, soţia, un tînăr smochin, soţul, un mangotier. Sădirea are loc ca un adevărat ritual, precedat de îmbăiere etc. Femeia leagă tulpina pomului Vepu de trunchiul arborelui mascul Arasu, apoi îi stropeşte cu apă din heleşteu şi, împreună cu soţul, face *pradakṣina* (mers ritual spre dreapta) de 3, 27 sau de 108 ori. Dacă unul din pomi se usucă, e semn rău. De aceea se iau toate măsurile pentru buna lor creştere: sînt înconjuraţi cu o apărătoare etc. Căsătoria lor este considerată ca avînd un mare rol în fertilizarea femeii. După un anumit timp, aceşti arbori devin obiect de cult, mai ales dacă s-a depus lîngă trunchiurile lor încrucişate un *nagakkal*, reprezentînd două cobre înlănţuite, sculptate în piatră (J. Boulnois, *Le Caducée*, p. 8 sq.).

Obiceiul acesta, practicat pe o scară întinsă în India, presupune posibilitatea de a influenţa fertilitatea femeii prin unirea nupţială a două specii vegetale. În alte regiuni ale Indiei, căsătoria plantelor are loc concomitent cu cea a perechilor umane. În Punjab, cînd un bărbat se căsătoreşte pentru a treia oară, se celebrează căsătoria unui bambus (*acacia arabica*) sau a unui *asclepia gigantesca*. În Nepal, fiecare fată newari e măritată cu un *bel*, din fragedă vîrstă; „soţul" e apoi zvîrlit în apă (B. Nyberg, p. 201). Se mai stabilesc raporturi nupţiale între arbori şi pentru alte motive: norocul şi belşugul colectiv, de pildă. Un obicei paralel căsătoriei arborilor este următorul: între tinerii soţi, în primele nopţi după căsătorie, se aşează un baston (*daṇḍa*) din arborele Udumbara, reprezentînd pe Gandharva, care, precum se ştie, se bucura de *jus primae noctis* (cf. J. J. Meyer, *Trilogie*, III, p. 192 sq.). Forţa sacră, erotică şi fecundatoare a lui Gandharva, încorporată în baston, se presupune că efectuează unirea cu mireasa, înaintea soţului.

118. „Arborele de Mai". — Am văzut cum arborii sau vegetaţia întrupează întotdeauna Viaţa inepuizabilă; ceea ce corespunde, în ontologia arhaică, Realităţii absolute, „sacrului" prin excelenţă. Cosmosul este simbolizat printr-un arbore; divinitatea se manifestă dendromorf; fecunditatea, belşugul, norocul, sănătatea — sau, la un nivel mai ridicat, nemurirea ori tinereţea veşnică — sînt concentrate în ierburi sau arbori; umanitatea sau rasa derivă dintr-o specie vegetală; viaţa umană se refugiază în forme

vegetale atunci cînd este întreruptă, prin viclenie, înainte de termen; într-un cuvînt, tot ceea ce *este*, tot ceea ce este *viu* şi *creator*, în continuă regenerare, se exprimă prin simboluri vegetale. Cosmosul a fost reprezentat sub forma unui Arbore, deoarece, întocmai ca acesta, *se regenerează periodic*. Primăvara este o înviere a vieţii universale şi, prin urmare, a vieţii umane. Prin acest act cosmic, toate forţele de creaţie îşi recapătă vigoarea iniţială. Viaţa e reconstituită integral, *totul începe din nou;* pe scurt, se repetă actul primordial al Creaţiei cosmice, căci orice regenerare este o nouă naştere, o întoarcere în acel timp mitic cînd a apărut, pentru prima oară, forma care se regenerează.

Ideea de regenerare a colectivităţii umane printr-o participare activă a acesteia la reînvierea vegetaţiei, deci la regenerarea Cosmosului, este implicată în foarte numeroase ritualuri ale vegetaţiei. În tradiţiile populare europene s-au păstrat urme sau fragmente din scenariile arhaice care grăbeau sosirea primăverii prin împodobirea şi plimbarea ceremonială, în cortegiu, a unui arbore. În Europa, mai există încă datina ca primăvara, la începutul verii, sau de Sînziene să se aducă din pădure un arbore şi să fie aşezat în mijlocul satului, sau ca fiecare să taie crengi verzi din pădure şi să le atîrne la case, pentru a asigura prosperitatea stăpînului casei. Este aşa-numitul „Arbore de Mai" sau „May-pole" (W. Mannhardt, *Wald und Feld Kulte,* I, p. 312 sq.; J. G. Frazer, *The Magic Art,* II, p. 59 sq.; *The Golden Bough,* ed. presc,. p. 120 sq.). În Anglia, tineri sau grupuri de fetiţe colindă în ziua de 1 mai din casă în casă, cu coroane de ramuri de flori, cîntînd şi cerînd daruri. În munţii Vosges, ceremonia are loc în prima duminică a lunii mai. În Suedia se aşează „stîlpi de Mai" (*Maj stănger*) în case, mai ales la solstiţiul de vară; sînt pini curăţaţi de crengi şi împodobiţi cu flori artificiale, jucării etc. Pretutindeni unde se întîlneşte acest ceremonial (din Scoţia şi Suedia pînă în Pirinei şi la slavi), „stîlpul de Mai" e un prilej de desfătare colectivă, încheiat printr-un dans în jurul stîlpului. De obicei, rolurile principale revin copiilor şi tinerilor. Este sărbătoare a primăverii, dar, ca orice manifestare de acest fel, dobîndeşte uneori atributele orgiei (par. 137).

Un autor puritan englez, Phillip Stubbes, în *Anatomie of Abuses* (London, 1583), înfierează cu indignare aceste supravieţuiri păgîne. Căci, spune el, tinerii de ambele sexe petrec noaptea în pădure; cu Satana drept Dumnezeu; şi cînd aduc în sat „stîlpul de Mai" („this stinkyng ydol rather") toţi dansează în jurul lui un dans păgîn. Doar o treime din fete se întorc acasă „undefiled" (cit. J. G. Frazer, *The Magic Art.,* II, p. 66; *The Golden Bough,*

p. 123). În ciuda rezistenţei Bisericii, această sărbătoare a continuat să fie celebrată. Nici profundele transformări sociale nu au reuşit s-o suprime; nu i-au schimbat decît numele. În Périgord, ca şi în multe alte locuri, Arborele de Mai devine un simbol al Revoluţiei Franceze; este numit „arborele Libertăţii", dar în jurul lui sătenii dansează aceleaşi hore arhaice transmise de strămoşii lor (A. Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires,* 1904, p. 32). Ziua de 1 Mai este celebrată azi ca zi a muncii şi a libertăţii; pentru mentalitatea modernă, această sărbătoare păstrează în parte mitul regenerării şi promovării bunei stări colective, mit comun tuturor societăţilor tradiţionaliste.

În multe regiuni, cu ocazia aducerii solemne a „stîlpului de Mai", arborele anului precedent este ars (W. Mannhardt, p. 177 sq., 186 sq.). Consumarea lemnului prin foc este probabil tot un rit al regenerării Vegetaţiei şi al reînnoirii anului, căci, în India (J. J. Meyer I, p. 101) şi în antichitatea clasică (W. Liungman, *Euphrat-Rhein,* II, p. 1027) se ardea un arbore la începutul anului. Celebrarea anului nou, consumarea arborelui prin foc sînt adesea, în India, prilej de orgii, de exemplu la populaţiile biyar din Provinciile Unite (Agra şi Oudh), care dau foc arborelui śalmali şi sfîrşesc prin a se deda unei orgii colective (W. Crooke, *The Holi,* p. 59; alte exemple J. J. Meyer, I, p. 101, n. 2). Cenuşa acestui arbore este plină de proprietăţi apotropaice şi fertilizante. Ea apără de boli, deochi, duhuri rele (în India, W. Crooke, p. 63; J. J. Meyer, p. 107 sq.). În Europa, cenuşa rămasă după arderea „stîlpului de Mai" sau butucii aprinşi la Carnaval şi la Crăciun se risipesc pe cîmpuri, căci ajută şi sporesc recoltele.

Toate acestea se explică dacă ţinem seama că fac parte din acelaşi complex ritual: regenerarea vegetaţiei şi regenerarea „anului" (ne amintim că anul nou, la numeroase popoare din Orientul antic, începea la 1 martie). Cenuşii şi cărbunilor li se atribuie valorile magice şi fertilizante ale lemnului sacrificial (cf. bogata documentaţie şi referinţele lui J. J. Meyer, I, p.157 sq.); „forţa" lor se datorează asemănării cu un prototip (cenuşa unui arbore ars în mod ritual, la începutul anului, în luna mai, de Sînziene etc.). Arborele sau lemnul ars în mod ceremonial îşi dobîndesc eficienţa prin simpla regresiune virtuală, prin revenirea la starea de „sămînţă" pe care o realizează arderea; „forţa" pe care o reprezintă sau o personifică, nemaiputîndu-se manifesta în mod formal, se concentrează în cenuşă sau în cărbune.

Adesea, sosirea lui „Mai" e configurată nu numai printr-un arbore sau un stîlp, ci şi prin efigii antropomorfe împodobite cu frunze şi flori sau chiar printr-o persoană determinată, care

întruchipează forţa vegetaţiei sau una din manifestările ei mitice. Astfel, în Bavaria de Nord este condus în procesiune pînă în mijlocul satului un arbore Walber, împreună cu un tînăr înfăşurat în paie şi numit tot „Walber". Pomul e aşezat în faţa cîrciumii şi tot satul dansează în jurul lui; tînărul Walber nu este decît un dublet antropomorf al forţelor vegetaţiei. Tot astfel se petrec lucrurile la slavii din Carinthia, care, cu ocazia Sfîntului Gheorghe, împodobesc un arbore, înfăşurînd totodată în crengi verzi un tînăr numit „Gheorghe cel verde". După cîntecele şi dansurile inevitabile oricărei sărbători a primăverii, o efigie a lui „Gheorghe cel verde", sau chiar tînărul care îndeplineşte acest rol, este azvîrlită în apă. În Rusia, arborele a dispărut, „Gheorghe cel verde" nu se mai aplică decît tînărului, îmbrăcat în frunze. În Anglia, la sărbătoarea lui Mai, „Jack-in-the-green", un coşar împodobit cu frunze şi iederă (J. G. Frazer, *The Magic Art,* II, p. 75 sq.; *The Golden Bough,* p. 126–129) dansează în faţa unor grupuri de coşari. După dans, coşarii fac chetă printre cei care asistă.

De altfel, toate ceremoniile de Mai sfîrşesc prin cereri de daruri. Cetele care colindă satul cu crengi şi flori, sau cele care conduc în alai efigii florale, sau tinerii care personifică vegetaţia adună daruri de la fiecare casă (toate aceste daruri au un caracter tradiţional: se dau ouă, fructe uscate, anumite prăjituri etc.). Cei care refuză sînt ameninţaţi în versuri sau în proză, după ceremonialul obişnuit: să nu aibă recolte bune, livada cu pomi să nu le rodească, via să nu le înflorească, etc ... ! Grupul îşi arogă acest drept de a blestema pe cei avari în calitatea lui de mesager al vegetaţiei: pe de o parte, fiindcă avariţia e dăunătoare întregii colectivităţi şi pentru că, într-un episod dramatic cum este sosirea primăverii, substanţa vitală, hrana, trebuie să circule cu generozitate înăuntrul colectivităţii, pentru a promova în mod magic circuitul rezervelor cosmice de substanţă vitală (verdeaţă, turmă, recolte). Pe de altă parte, pentru că grupul care anunţă vestea cea bună a vegetaţiei are sentimentul că îndeplineşte un act ceremonial care interesează întreaga colectivitate, şi această funcţie se cere răsplătită: grupul *vede,* înaintea tuturor, primăvara, o *aduce* în sat, o *arată* celorlalţi, o *stimulează* prin cîntece, dansuri şi ritualuri.

119. „Regele" şi „Regina". — Într-adevăr, în unele regiuni sosirea lui „Mai" este un prilej de întreceri diverse, alegerea celor mai viguroase perechi („Regele" şi „Regina" etc.), lupte ceremoniale etc. Funcţia tuturor acestor încercări, chiar dacă sensul lor originar a fost altul, este de a stimula energiile naturii. De obicei,

sărbătoarea începe printr-o alergare la „stîlp” sau printr-o întrecere între flăcăii, care va ajunge mai repede în vîrful stîlpului. Ca să dăm numai cîteva exemple: în Saxonia, acest ceremonial are loc la 1 mai sau la Rusalii, cînd se aduc arbori tineri din pădure (*majum quaerere*) pentru împodobirea caselor, apoi se înalţă solemn un arbore, „Mai”-ul, în mijlocul satului. Acestuia i se taie crengile, lăsîndu-i-se doar cîteva în vîrf, care sînt încărcate cu daruri (cîrnaţi, ouă, prăjituri). Tinerii rivalizează în rîvnă: cine va izbuti să se caţere pînă în vîrf sau, în alte regiuni, cine va alerga cel mai iute pînă la locul unde a fost înălţat „stîlpul”. Uneori cursa are loc pe cai (J. G. Frazer, *The Magic Art,* II, p. 66 sq.). Eroul e purtat pe umeri şi sărbătorit. Odinioară, el primea în dar, de la cele mai frumoase fete, un postav roşu.

În Silezia, învingătorul în cursa de cai este numit „Regele Rusaliilor”, iar logodnica lui „Regina Rusaliilor”. Ultimul ajuns e silit să joace rolul bufonului. El trebuie, între altele, să mănînce treizeci de pîini mici şi să bea patru litri de rachiu pînă la sosirea „Regelui”; acesta, purtînd „buchetul de Mai” şi coroană şi însoţit cu alai prin tot satul, e condus în cele din urmă în faţa cîrciumii. Dacă bufonul reuşeşte să bea şi să mănînce tot ce i s-a poruncit şi mai este în stare să întîmpine pe „Rege” cu un discurs şi un pahar cu bere, socoteala lui e plătită de „Rege”; în caz contrar, bufonul şi-o plăteşte singur. După liturghie, procesiunea porneşte din nou, cu „Regele” şi bufonul în frunte, purtînd pe cap coroana Rusaliilor, şi se opreşte în faţa fiecărei gospodării cerînd daruri şi bani (formula e următoarea: „Pentru a cumpăra săpun şi a spăla barba nebunului”). Obiceiul îngăduie „cavalerilor” din alaiul „Regelui” să pună mîna pe tot ce găsesc ca merinde în casă, în afara celor ţinute sub cheie. Apoi alaiul se îndreaptă spre locuinţa logodnicei „Regelui”. Aceasta e numită „Regina Rusaliilor” şi i se aduc daruri. Regele are, de asemenea, dreptul să înalţe arborele de Mai în faţa casei stăpînului său, unde va rămîne pînă în anul următor. În cele din urmă, toţi se adună la cîrciumă şi „Regele” cu „Regina” deschid balul (Drechsler, *Sitte u. Brauch,* I, 125–128; J. G. Frazer, *The Magic Art.*, II, p. 84 sq.).

120. Sexualitate şi vegetaţie. — În alte regiuni (în Franţa, în Anglia, în Boemia, de pildă) datina cere să se aleagă, de la început, o „Regină de Mai”. Dar majoritatea tradiţiilor populare europene păstrează perechea primordială sub diferite numiri: Rege şi Regină, Domn şi Doamnă, Logodnic şi Logodnică, Îndrăgostiţii (cum este cazul în Sicilia şi Sardinia). Este vorba, fără îndoială, de o imagine alterată a tinerei perechi, care, odinioară, stimula

forţele creatoare ale Naturii, unindu-se ritual pe brazde (cf. par. 135 sq.) şi repetînd astfel hierogamia cosmică între Cer şi Pămînt. Aceste perechi se găsesc întotdeauna în fruntea procesiunilor care poartă din loc în loc „arborele de Mai" sau efigiile vegetaţiei, adunînd daruri. Adesea aceste cupluri sînt considerate perechi căsătorite; în alte ansambluri şi niveluri culturale, cuplul ceremonial îşi pierde sensul originar (hierogamie), absorbit fiind de ritul orgiei. Este, de altfel, greu de precizat, în unele cazuri, în ce măsură un rit se articulează într-un sistem erotic sau într-unul telurico-agrar. Viaţa se revelează ca o unitate; nivelurile vieţii cosmice îşi corespund unul altuia (lună-femeie-pămînt; cer-ploaie-bărbat etc.) şi chiar se întretaie în centre determinate (toate atributele cosmologice ale Lunii, Nopţii, Apelor, Pămîntului, seminţelor, naşterii, regenerării, reînvierii etc. sînt prezente, fie chiar virtual, în femeie, şi ele pot fi actualizate şi sporite prin rituri feminine sau hierogamii). De aceea, sîntem nevoiţi să atragem necontenit atenţia asupra acestui ansamblu unitar din care derivă fiecare ritual în parte şi care totuşi îl fundamentează. Mai ales cultele vegetaţiei se cer înţelese prin concepţia biocosmologică originară care le-a dat naştere. Polimorfismul lor este adesea o iluzie a opticii moderne; ele decurg, în fond, dintr-o intuiţie ontologică arhaică (*realul* nefiind numai ceea ce *durează* la infinit egal cu sine, ci şi ceea ce *devine în forme organice, dar ciclice*) şi converg către acelaşi scop: să asigure prin orice mijloace regenerarea forţelor naturii.

Astfel, în unele insule din Amboin, de pildă, cînd plantaţiile de cuişoare par deficiente, bărbaţii se duc acolo noaptea goi şi încearcă să fertilizeze pomii, strigînd: „Cuişoare!" La tribul bangada din Africa Centrală, femeia care a născut gemeni devine, prin această dovadă de rodnicie, un centru genezic capabil să fecundeze bananierii; o frunză de bananier aşezată între picioarele ei şi împinsă în lături de soţ printr-un gest marital dobîndeşte virtuţi atît de excepţionale încît este foarte căutată de ţăranii din satele vecine şi se vinde la un preţ bun (J. G. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 101, *Golden Bough*, p. 135). Avem de-a face în aceste două cazuri cu aplicarea regimului erotic uman asupra vieţii vegetative, aplicare grotescă, excesiv de concretă, limitată la „obiecte individuale" (anumiţi arbori, anumite femei), iar nu proiectat magic asupra „întregului", adică asupra vieţii ca totalitate.

Aceste cazuri aberante confirmă însă principiul implicat în hierogamie, în unirea tinerelor perechi, pe brazde, primăvara, în cursele şi întrecerile care stimulează forţele vegetaţiei în anumite sărbători ale primăverii şi verii, în „Regele" şi „Regina de Mai" etc.

Pretutindeni identificăm voinţa de a promova, pe un plan vast, circuitul energiei biocosmice şi îndeosebi al energiei vegetaţiei. După cum am văzut, nu întotdeauna vegetaţia este cea stimulată de om printr-un ceremonial şi o hierogamie; adesea, dimpotrivă, viaţa vegetală stimulează fecunditatea oamenilor (de pildă, căsătoria arborilor în India; fecundarea prin fructe şi seminţe, prin umbra pomilor etc.). Este acelaşi circuit închis al substanţei vitale, care irumpe la toate nivelurile cosmice, dar care poate fi făcută să se concentreze şi să se proiecteze în anumiţi centri (femeie, vegetaţie, animale), după nevoile omului. Circulaţia substanţei vitale şi a forţelor sacre între multiplele niveluri bio-cosmice, circulaţie dirijată de om pentru profitul său imediat, va fi mai tîrziu folosită drept cel mai bun mijloc de dobîndire a nemuririi sau „mîntuire" a sufletului (cf. misterele greco-orientale).

121. Reprezentanţi ai Vegetaţiei. — Esenţială în sărbătorile vegetaţiei, aşa cum s-au păstrat ele în tradiţiile europene, nu este numai *expunerea ceremonială* a unui arbore, ci şi *binecuwîntarea* unui nou an care începe. Vom înţelege tote acestea mai bine din exemplele pe care le vom menţiona mai jos. Modificările pe care calendarul le-a suferit în decursul timpurilor umbresc uneori elementul acesta de regenerare, „de nou început", care se poate descifra în nenumărate obiceiuri de primăvară. Apariţia vegetaţiei inaugurează un nou ciclu temporal; viaţa vegetală renaşte în fiecare primăvară, „reîncepe". Izvorul comun al acelor două grupuri de ceremonii — *expunerea* arborelui de Mai şi *începutul* unui nou „timp" — este evident în numeroase tradiţii. În unele regiuni, de pildă, se obişnuieşte a omorî „Regele" de Mai, reprezentant şi stimulator al vegetaţiei. În Saxonia şi în Turingia, grupuri de flăcăi se duc în căutarea „sălbaticului", îmbrăcat în frunze şi ascuns în pădure; îl prind şi trag, în glumă, cu flinta în el (J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 296 sq.; *The Dying God*, p. 215 sq.). În Boemia, de Lăsatul Secului, un grup de tineri deghizaţi îl urmăresc pe „Rege", într-o cursă patetică, pe străzile oraşului, îl prind, îl judecă şi îl condamnă la moarte. „Regele", care are un gît lung alcătuit din mai multe pălării suprapuse, este decapitat. În districtul Pilsen (Boemia), „Regele" se înfăţişează costumat cu ierburi şi flori şi, după proces, poate fugi pe cal. Dacă nu e prins, are dreptul să rămînă „Rege" încă un an; în caz contrar, i se taie capul[1].

[1] Pe bună dreptate, J. G. Frazer vede în acest obicei o paralelă la ritualul preotului din Nemi; în acelaşi fel luptă preotul în vechea Italie pentru

În tradiţiile populare europene regăsim încă două scenarii care, în strînsă legătură cu aceste sărbători ale primăverii, îndeplinesc funcţii similare în cadrul aceluiaşi sistem ceremonial al regenerării „anului" şi vegetaţiei. Este vorba de „moartea şi îngroparea Carnavalului" şi „lupta dintre iarnă şi vară", urmată de izgonirea iernii (sau a „Morţii") şi aducerea Primăverii. Data acestui din urmă obicei variază; în general, alungarea Iernii (şi uciderea „Morţii") are loc în a patra duminică din Postul Mare sau (cum este cazul la cehii din Boemia) o săptămînă mai tîrziu; în anumite sate germane din Moravia, ea se petrece în prima duminică după Paşte. Această diferenţă, pe care am întîlnit-o şi în ceremonialul „Maiului" (1 mai, Rusalii, începutul lui iunie, Sînziene etc.), este ea însăşi un indiciu că ceremonia şi-a schimbat data, difuzîndu-se dintr-o regiune într-alta şi integrîndu-se în alte ansambluri rituale. Nu putem stărui aici mai mult asupra originii şi sensului Carnavalului; ceea ce ne interesează este actul final al acestei importante sărbători: efigia Carnavalului este, în multe locuri, „condamnată la moarte" şi executată (felul execuţiei variază; uneori e arsă, alteori e înecată sau decapitată). Cu prilejul „uciderii Carnavalului" au loc lupte şi încăierări, se aruncă nuci în figura grotescă ce-l reprezintă, participanţii se bat cu flori şi legume etc. În alte părţi (de pildă, în vecinătatea oraşului Tübingen) efigia Carnavalului este condamnată, apoi decapitată şi îngropată într-un sicriu, în cimitir, la sfîrşitul unei ceremonii amuzante. Obiceiul poartă numele de „îngroparea Carnavalului" (J. G. Frazer, *The Golden Bough,* p. 302 sq.; *The Dying God,* p. 220 sq.).

Celălalt episod asemănător, alungarea sau uciderea „Morţii", se desfăşoară în diferite feluri. Obiceiul cel mai răspîndit în Europa este următorul: copiii fac o păpuşă din paie şi crengi şi o duc afară din sat, spunînd: „Ducem Moartea la apă" etc., apoi o aruncă în lac, într-o fîntînă, sau o ard. În Austria, în faţa rugului „Morţii" se desfăşoară lupte între cei de faţă, fiecare străduindu-se să pună mîna pe o bucată din efigie (J. G. Frazer, *Golden Bough,* p. 314; *The Dying God,* p. 230 sq.). Este evidentă aici puterea fertilizantă a „Morţii", putere pe care o posedă şi celelalte simboluri ale vegetaţiei, precum şi cenuşa lemnului ars cu ocazia diferitelor sărbători ale regenerării Naturii şi începerii anului. Îndată după alungarea sau uciderea „Morţii", e lăsată să intre Primăvara. La saşii din Transilvania, în timp ce flăcăii scot afară din sat

viaţă şi, dacă scapă, îşi poate păstra mai departe funcţia. Obiceiul din Boemia aminteşte, de asemenea, *regifugium*-ul; cf. J. G. Frazer, *The Golden Bough,* 299; *The Dying God,* p. 213.

„efigia Morţii", fetele pregătesc venirea Primăverii, personificată printr-una din ele (J. G. Frazer, *Golden Bough*, p. 312, 313; *The Dying God*, p. 207 sq.).

În alte regiuni, tot tinerii sînt cei care aduc Vara, iar ceremonialul este o variantă a „arborelui de Mai"; flăcăii se duc în pădure, taie un arbore tînăr, îl curăţă de crengi, îl împodobesc — apoi se întorc în sat, unde merg din casă în casă, cîntînd că aduc „Vara" şi cerînd daruri (J. G. Frazer, *Golden Bough*, p. 311). W. Liungman a dovedit (*Traditionswanderungen; Rhein-Jenissei, passim*) că acest obicei popular european derivă din complexul ritual al Carnavalului, adică din instaurarea „Anului Nou" (par. 153). În Elveţia, la şvabi, şi în Ostmark, astăzi încă, în timpul Carnavalului se alungă efigia Iernii sau a „Bunicii" (W. Liungman, *Rhein-Jenissei*, p. 19). Un text din sec. al VIII-lea menţionează că populaţiile alemanice „in mense Februario hibernum credi expellere"*. Cu prilejul Carnavalului, în anumite localităţi, se ardeau vrăjitoare (personificări ale Iernii; cf. aceleaşi tradiţii în India, J. J. Meyer, I. p. 83 sq.) sau se lega efigia Iernii de o roată etc.

Cît despre al doilea act — introducerea Verii —, el îşi datorează originea, după Liungman, tot arhaicului scenariu al Carnavalului. Acest al doilea act constă în *a arăta* un animal, de obicei o pasăre (deja în Orient, cf. W. Liungman, *Euphrat-Rhein*, I, p. 352 sq.; şi în antichitate, de unde a fost transmis, prin Balcani, Europei centrale şi septentrionale, *ibid.*, II, p. 1100 sq.) sau o ramură verde, un buchet de flori etc. — într-un cuvînt, un semn al primăverii similar „Arborelui de Mai" (cf. *eiresione* în Grecia, M.P. Nilsson, *Geschichte*, I, p. 113 sq.). Versurile care se cîntă în timpul alungării Iernii şi aducerii Primăverii sînt aceleaşi cu cele cîntate la Carnaval; ameninţările rostite în ambele cazuri, cînd nu se dau daruri, sînt aceleaşi (W. Liungman, *Rhein-Jenissei*, p. 44 sq.). Căci, întocmai ca ceremonialul Carnavalului şi cele derivate din el, şi această sărbătoare se încheie prin cereri de daruri (*ib.*, p. 22).

122. Lupte rituale. — În sfîrşit, se cuvine să amintim în acest context încă o datină: lupta între Vară şi Iarnă, episod dramatic, care constă, pe de-o parte, din lupta dintre reprezentanţii celor două anotimpuri, iar pe de altă parte, dintr-un lung dialog versificat, din care fiecare personaj intonează succesiv cîte o strofă. Acest complex, aşa cum a arătat W. Liungman (*Der Kampf zwi-*

* în luna februarie cred că alungă iarna. — *Nota red.*

schen Sommer und Winter, p. 118 sq.), este mult mai puțin răspîndit decît ceremonialul alungării Iernii și aducerii Verii, ceea ce indică o origine mai recentă. Să dăm doar cîteva exemple. În Suedia, în ziua sărbătorii „Maiului", are loc o luptă între două grupuri de călăreți. Unul dintre ei, personificînd Iarna, e îmbrăcat în blănuri și aruncă bulgări de zăpadă și de gheață; celălalt e împodobit cu ramuri și flori. În cele din urmă, grupul Verii e biruitor și ceremonialul se încheie printr-un ospăț general. Pe Rin, „Iarna" apare îmbrăcată în paie și „Vara" în iederă. Bineînțeles, lupta se termină prin biruința Verii; tînărul care joacă rolul Iernii e trîntit la pămînt și i se smulge toată găteala de paie. Apoi, actorii se înfățișează, pe rînd, pe la case, cu o frumoasă coroană de flori, cerînd daruri (J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 316, 317; *The Dying God*, p. 246 sq.).

Forma cea mai frecventă a acestei „lupte" este colindarea pe la casele oamenilor și recitarea alternativă a unor strofe de către reprezentanții celor două anotimpuri. W. Liungman a cules un număr considerabil de variante ale acestor texte, în care sînt slăvite, rînd pe rînd, Iarna și Vara. După savantul suedez (*Der Kampf*, p. 159), forma literară nu este anterioară sec. al XV-lea p. Cr., însă prototipul mitic al acestei lupte este fără îndoială arhaic. După ce amintește numeroase tradiții literare medievale și antice (*Des Poppe Hofton*, ms. din sec. al XV-lea, poemul lui Hans Sachs, *Gesprech Zwischen dem Sommer und Winter*, 1538, poemul latin, *Conflictus Veris et Hiemis*, din sec. al VIII-lea – al IX-lea, a treia Eglogă a lui Virgiliu, a 5-a Idilă a lui Teocrit etc.; p. 124 sq.), W. Liungman trece în revistă, pentru a le respinge (p. 146 sq.), unele ipoteze emise de alți savanți (de pildă, lupta dintre Xantos și Melantos, „blondul" și „negrul", în care H. Usener deslușea prototipul motivului nostru), considerînd nimerit să identifice respectivul arhetip mitic în lupta dintre Tiamat și Marduk, luptă care se comemora ritual la începutul fiecărui an (p. 151).

Împărtășim concluziile savantului suedez privitoare la prototipul mitic (la care el adaugă lupta divinității vegetației cu adversarul său, seceta: Osiris-Seth în Egipt, Alein-Mot la fenicieni, etc.), căci, după cum am avut prilejul să ilustrăm de nenumărate ori în lucrarea de față, fiecare ritual nu este decît repetarea unui gest primordial care a avut loc *in illo tempore*. În ceea ce privește difuzarea istorică a acestui motiv, nu știm în ce măsură rezultatele cercetărilor lui Liungman pot fi considerate ca definitive. El însuși semnalează (p. 187) că lupta dintre Vară și Iarnă se regăsește la eschimoși și la iacuți, fără să poată totuși explica dacă

obiceiul derivă din tradiţia mesopotamo-europeană sau din alt centru. În ea însăşi, lupta e un ritual de stimulare a forţelor genezice şi a forţelor vieţii vegetative. Luptele şi conflictele care au loc în multe părţi cu prilejul primăverii sau al recoltelor îşi datorează, fără îndoială, originea concepţiei arhaice după care loviturile, întrecerile, jocurile brutale între grupuri de sex diferit etc. sporesc şi stimulează energia universală. Ceea ce ne interesează, în primul rînd, este *modelul, arhetipul* care susţine toate aceste obiceiuri; toate aceste rituri *se fac* pentru că *au fost făcute* „în timpul acela", de anumite fiinţe divine şi în conformitate cu normele rituale instaurate atunci.

Lupte ceremoniale întîlnim în foarte multe religii arhaice, de pildă în cele mai vechi straturi al cultului agrar osirian, în religiile protoistorice scandinave (după O. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Ur-Kunden*). Aceleaşi lupte au loc în Europa modernă şi cu alte prilejuri, în cadrul aceluiaşi ansamblu al sărbătorilor Primăverii; atfel, de Sfîntul Petru, de pildă, la 29 iunie, se celebrează în Rusia „înmormîntarea lui Kostroma", una din figurile mitice care simbolizează viaţa şi moartea ritmică a vegetaţiei. Atunci au loc lupte urmate de tînguiri (J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 318; *The Dying God*, p. 261 sq.). Tot în Rusia, se celebrează moartea şi renaşterea lui Kostrubonko (altă denumire a aceleiaşi divinităţi populare a primăverii, autentic slavă, după A. Brückner, *La mitologia slava*, Bologna, 1923, p. 128) de un cor de tinere fete:

Mort, mort este al nostru Kostrubonko,
Mort! Acel ce ne este drag e mort!

Deodată, una din fete începe să strige:

A reînviat! Kostrubonko al nostru a reînviat!
Cel ce ne este drag e reînviat!

(J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 318, *The Dying God*, p. 261–262). Deşi, după părerea unui specialist ca A. Brückner, ritul şi numele divinităţii sînt autentic protoslave, lamentaţia fetelor, urmată de bucuria pricinuită de învierea lui Kostrubonko ne amintesc modelul tradiţional al dramei divinităţilor orientale ale vegetaţiei.

123. Simbolism cosmic. — O notă comună se desprinde din toate aceste ceremonii populare: celebrarea unui *eveniment cosmic* (primăvară sau vară) prin manipularea unui *simbol al vegetaţiei*. Este *înfăţişat* un arbore, o floare, un animal, *se împodo-*

beşte şi se *plimbă* ritual un arbore, o bucată de lemn, un om îmbrăcat în ramuri sau o efigie; uneori au loc *lupte, întreceri, scenarii dramatice,* referitoare la o moarte sau o înviere. Viaţa întregului grup uman se concentrează, pentru un moment, asupra unui arbore sau unei efigii vegetale, simplu simbol destinat să *reprezinte* şi să *binecuvînteze* un eveniment cosmic: primăvara. Totul se petrece ca şi cum colectivitatea umană ar fi incapabilă să-şi manifeste bucuria şi să colaboreze la instaurarea primăverii pe un plan, obiectiv vorbind, mai vast, integrînd întreaga Natură. Bucuria sa, ca şi faptul de a coopera la biruinţa definitivă a vieţii vegetale, se limitează la un microcosmos: o ramură, un arbore, o efigie, un personaj travestit. *Un singur obiect* (sau *simbol*) indică prezenţa Naturii. Nu este deci vorba de un sentiment panteist de simpatie şi adorare a naturii, ci de un sentiment provocat de prezenţa *simbolului* (ramură, arbore etc.). Acest ceremonial este întemeiat pe o intuiţie globală a sacrului bio-cosmic, care se manifestă la toate nivelurile vieţii, sporeşte, se epuizează şi se regenerează periodic. Personificările acestei sacralităţi bio-cosmice sînt polimorfe şi, sîntem ispitiţi s-o spunem, provizorii. Un „geniu" al vegetaţiei apare uneori printr-o creaţie mitică, trăieşte, se răspîndeşte pentru ca apoi să dispară. Ceea ce rămîne, ceea ce e primar şi permanent, este „puterea vegetaţiei", la fel de eficient încercată şi controlată într-o ramură, o efigie, sau o personificare mitică. Dar am greşi dacă am atribui o valoare religioasă mai autentică unui ceremonial ce se desfăşoară în jurul unui *personaj mitic* (cum este Kostrubonko, de pildă) decît unui ceremonial în care nu figurează decît un *semn* (frunziş, „Mai" etc.). Aceste deosebiri trebuie atribuite diferenţelor în capacitatea mitică a diverselor grupuri umane, sau, pur şi simplu, istoriei. Ele nu sînt, în orice caz, prea importante. Pretutindeni întîlnim aceeaşi intuiţie fundamentală şi aceeaşi tendinţă de a celebra evenimentul cosmic într-un microcosm, de a-l celebra *simbolic.*

Importanţă, repetăm, are nu numai *manifestarea* forţei vegetative, ci şi *timpul* în care ea se realizează. Nu este un eveniment care se petrece numai în spaţiu, ci şi în timp. O nouă etapă începe; adică, se repetă actul iniţial, mitic, al regenerării. De aceea ceremonialul vegetaţiei — în diferite regiuni şi în diferite epoci — apare celebrat între Carnaval şi Sînziene. Nu apariţia *reală* a primăverii a creat ritualul vegetaţiei; nu este vorba de ceea ce s-a numit „religie naturalistă", ci de un scenariu ceremonial care s-a adaptat, după împrejurări, feluritelor date calendaristice. Dar scenariul a păstrat pretutindeni structura iniţială: este o *reactualizare* a actului primordial al regenerării. Astfel, am văzut că, la

sosirea noului arbore, se arde „Maiul" anului precedent, se ard de asemenea efigiile Carnavalului, ale Iernii, ale Morţii, ale Vegetaţiei, şi că adesea cenuşa lor e căutată pentru virtuţile germinative şi apotropaice pe care le conţine. W. Liungman a observat însă (*Euphrat-Rhein*, II, p. 1027 sq.) că se ard anumite trunchiuri de arbori şi în alte împrejurări; de pildă, la slavii din sudul Dunării este obiceiul să se ardă un arbore sau o ramură numită *badniak* de Crăciun, de Anul Nou sau de Bobotează. Acest badniak arde cîteva zile în şir în fiecare casă, iar cenuşa lui e împrăştiată pe cîmp pentru a-l fertiliza; el aduce de asemenea bogăţie în casă şi înmulţeşte turmele. La bulgari, badniak-ul este chiar cinstit cu tămîie, smirnă şi ulei de măsline; acest obicei, foarte vechi în Balcani, este răspîndit în toată Europa, ceea ce îi confirmă caracterul arhaic.

Există, evident, regiuni în care arborele este ars la date diferite. În Tirol, în prima joi din Postul Mare se aduce un butuc în procesiune ceremonială; în Elveţia, în ajunul Crăciunului, la Anul Nou şi la Carnaval. Ceva mai mult, ceremonialul aducerii şi arderii „buşteanului lui Cristos", a lui *calendeau* sau a arborelui Carnavalului (în Occident) este înfăptuit de aceleaşi personaje ca şi la aducerea „Mai-ului"; reîntîlnim aici „Regele", „Regina", Maurul, „sălbaticul", bufonul etc. (*ib.*, p. 1036); şi aceleaşi personaje dramatice, cu acelaşi arbore ceremonial, le regăsim la nunţi. Liungman consideră că toate aceste obiceiuri, de a aduce în mod solemn un arbore şi a-l arde, derivă din obiceiul antic de a arde arbori la 1 mai, adică la începutul Noului An. În unele regiuni (Balcani etc.), obiceiul s-a deplasat spre sărbătorile Crăciunului şi ale Noului An; în alte regiuni (Occident) datina s-a fixat la Lăsatul Secului (Carnaval), apoi la 1 mai, la Rusalii şi Sînziene (*ib.*, p. 1051). Interesant de subliniat aici este semnificaţia cosmico-temporală pe care o avea (şi o păstrează încă, deşi mai atenuată) acest obicei de a arde arbori. Cremaţiunea era, şi a rămas, un ritual de regenerare, de reîncepere şi, totodată, de comemorare a unui gest primordial, realizat „în acel timp". Valoarea magico-vegetală trece pe plan secund în acest ceremonial; valoarea lui manifestă este de comemorare a „Anului Nou". Am putea deci conchide că, în acest ansamblu ritual, concepţia teoretică, metafizică precede experienţa concretă a sosirii primăverii.

124. Sinteză. — Nu trebuie să ne tulbure bogăţia aproape nelimitată a hierofaniilor vegetale. Abundenţa şi varietatea morfologică a acestor hierofanii sînt uşor reductibile la o structură coerentă. Pentru a aminti doar cîteva din faptele pe care le-am

trecut în revistă, este evident că principala diferenţă dintre, de pildă, Arborele Cosmic şi procesiunea „arborelui de Mai" se datorează, în primul rînd, diferenţei de modalitate care există între o *ideogramă* cosmologică şi un *ritual*. Un rit se „realizează" prin alte *formule* decît o ideogramă, un mit sau o legendă. Dar toate aceste formule exprimă acelaşi „adevăr": vegetaţia este manifestarea *realităţii vii*, a vieţii care se regenerează periodic. Miturile arborilor antropogeni, ceremonialele de primăvară ale vegetaţiei, legendele asupra originii plantelor de leac sau asupra transformării în plante a eroilor din poveşti etc. nu fac decît să exprime, în chip simbolic sau dramatic, o aceeaşi afirmaţie teoretică: vegetaţia întrupează (semnifică sau participă la) *realitatea* care se face *viaţă*, care creează fără să se consume, care se regenerează manifestîndu-se în forme nenumărate, fără să se istovească vreodată. A atinge un arbore pentru a rămîne gravidă sau pentru a ocroti noul născut implică o anumită concepţie globală a *realităţii* şi a *vieţii* întrupate în vegetaţie, concepţie implicată şi în ideograma Arborelui Cosmic sau în miturile Arborelui Vieţii; într-un caz ca şi în celălalt, Viaţa se manifestă printr-un simbol vegetal. Ceea ce înseamnă că vegetaţia devine o hierofanie — adică încarnează şi revelează sacrul — în măsura în care ea *semnifică altceva decît ea însăşi*. Un arbore sau o plantă nu sînt niciodată sacre ca arbore sau plantă; ele devin sacre prin *participarea* lor la o realitate transcendentă, devin pentru că ele *semnifică* această realitate transcendentă. Prin consacrarea ei, specia vegetală concretă, „profană" e transsubstanţiată; conform dialecticii sacrului, un fragment (un arbore, o plantă) valorează cît întregul (Cosmosul, Viaţa), un obiect profan devine o hierofanie. Yggdrasil simbolizează Universul, dar orice stejar ar putea, în ochii vechilor germani, să devină sacru dacă ar participa la acea stare arhetip, dacă „ar repeta" pe Yggdrasil. Tot astfel, pentru altaici, orice mesteacăn devine, prin puterea consacraţiei, Arborele Lumii; urcîndu-se pe el în chip ritual, ceremonial, şamanul se înalţă, în realitate, străbătînd cerurile.

Ceea ce se numeşte „cult al vegetaţiei" este, prin urmare, ceva mai complex decît lasă să se întrevadă denumirea. Prin vegetaţie, întreaga Viaţă, Natura se regenerează în multiple rituri, este „onorată", promovată, solicitată. Forţele vegetative sînt o epifanie a vieţii cosmice. În măsura în care omul este integrat în această Natură şi crede că poate folosi această Viaţă pentru propriile lui scopuri, el manipulează „semnele" vegetale („Maiul", creanga primăverii, căsătoria arborilor etc.) sau le venerează („arborii sacri" etc.). Dar niciodată nu a existat o „religie a vegetaţiei", un cult

concentrat exclusiv asupra plantelor sau arborilor. În acelaşi timp cu slăvirea şi manipularea rituală a vieţii vegetative, a existat întotdeauna, chiar în religiile cele mai „specializate" (de pildă religiile fecundităţii), slăvirea şi manipularea rituală a celorlalte forţe cosmice. „Cultele vegetaţiei" sînt mai degrabă rituale sezoniere, ele nu se explică în nici un caz printr-o simplă hierofanie vegetală, ci se încadrează în scenarii infinit mai complexe care angajează ansamblul vieţii biocosmice. Uneori, este chiar greu de deosebit elementele vegetative de elementele cultuale în legătură cu Mama-Glie sau cu Eros, cultul strămoşilor, Soarele, Anul Nou etc. În expunerea noastră, le-am ales şi prezentat izolat pentru a evidenţia mai bine structura hierofaniilor vegetale. Dar, aşa cum este întotdeauna cazul cu experienţa religioasă arhaică, aceste diverse hierofanii (vegetaţie, Mama-Glie, Eros etc.) se prezintă laolaltă şi deja organizate într-un anumit sistem. Folosind „simbolurile" vegetale şi slăvind un „semn" vegetal, *semnificăm* Viaţa în toate modalităţile ei, Natura în neobosita şi rodnica ei lucrare. Aceste referinţe la Viaţă şi Natură nu trebuie înţelese ca o experienţă panteistă, ca o luare mistică de contact cu viaţa cosmică. Căci, aşa cum am avut prilejul să constatăm (par. 123), nu fenomenul „natural" al primăverii, evenimentul cosmic în el însuşi este cel care provoacă ritualurile de primăvară, ci, dimpotrivă, ritualul e cel care *semnifică*, cel care dă o semnificaţie apariţiei primăverii; simbolismul şi ritualul sînt cele care fac transparente regenerarea Naturii şi începutul unei „vieţi noi", adică repetarea periodică a unei noi Creaţii.

În această rapidă expunere nu am menţionat presupuşi „zei" ai vegetaţiei, pentru simplul motiv că asemenea denumiri pot provoca confuzii supărătoare. Dacă sînt hierofanii vegetale ale unor anumite divinităţi, cu greu ar putea fi însă acestea din urmă reduse la o hierofanie vegetală. Aceşti zei revelează întotdeauna mai mult decît revelează o hierofanie vegetală; „forma" lor, destinul lor, modalitatea lor de a fi depăşesc simpla revelaţie a realităţii vii, a vieţii care se regenerează periodic etc. Pentru a înţelege bine ce poate fi un „zeu al vegetaţiei", trebuie ştiut mai întîi ce este, în realitate, un „zeu".

BIBLIOGRAFIE

Cf. şi bibliografiile citate la sfîrşitul cap. „Agricultura", în primul rînd lucrările lui W. Mannhardt, J. G. Frazer şi J. J. Meyer.

Despre arborele sacru:

Nell Parrot, *Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam* (Paris, 1937); Hélène Danthine, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne* (Paris, 1937); A.J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia* (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wettenschappen, Amsterdam, 1921, vol. 22, p. 1–56); A. Coomaraswamy, *Yaksas*, I–II, (Washington, 1928, 1931); M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, (München 1941), p. 194 sq., 260 sq.; J. Przyluski, *La participation* (Paris, 1940), p. 41 sq.; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), p. 41 sq.; H. Bergema, *De Boom des Levens in Schrift en Historie* (Hilversum, 1938), p. 337 sq.

Despre „arborele răsturnat":

A. Coomaraswamy, *The inverted Tree* („The Quarterly Journal of the Mythic Society", Bangalore, vol. 29, nr. 2, 1938, p. 1–38); E. Kagarow, *Der umgekehrte Schamanenbaum* („Archiv f. Religionswiss.", 1929, p. 183 sq.; „arbori răsturnaţi" ritualici); Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens* („Annales Academiae Scientiarum Fenicae", Seria B, vol. XVI, Helsinki, 1922–23), p. 17, 59 etc; *id.*, *Finno-Ugric and Siberian Mythology* (Boston, 1927), p. 349 sq.; H. Bergema, *op. cit.*, p. 275, n. 116; M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 244, sq.

Despre Yggdrasil şi despre Arborele Cosmic la vechii germani, cf. referinţe şi bibliografii în Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, vol. II (Berlin-Leipzig, 1937), p. 402 sq.; O.S. Reuter, *Germanische Himmelskunde* (München, 1934), p. 229 sq.; H. Bergema, p. 551.

Despre ansamblul Marea Zeiţă-Vegetaţie-Animal emblematic- Ape:

Sir John Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation* (London, 1931), vol. I, fig. 63–67, p. 52 sq.; G. Contenau, *La déesse nue babylonienne* (Paris, 1914), *passim*; *id.*, *Le déluge babylonien* (Paris, 1941), p. 159 sq.; Ch. Autran, *La préhistoire du christianisme*, I, (Paris, 1941), p. 124 sq.; W. F. Albright, *The Babylonian Sage Ut-napistim nûqu* („Journal American Oriental Society", vol. 38, 1918, p. 60–65); *id.*, *The Goddess of Life and Wisdom* („Journal of the American Society for Semitic Languages", 1920, vol. 36, p. 258–294); *id.*, *Some Cruces in the Langdom Epic* („Journal American Oriental Society", vol. 39, 1919, p. 65–90); *id.*, *The Mouth of the Rivers* („Journal Am. Soc. Semitic Languages", vol. 36, 1919, p. 161–195); *id.*, *Gilgames and Engidu, Mesopotamian Genii of Fecundity* („Journal Americ. Orient. Soc.", 1920, vol. 40, p. 307–335); M.R. Nilsson, *Geschichte*, 260 sq.; Uno Holmberg, *Baum des Lebens*, 83 sq.; Carl Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen* (Antwerpen, 1937), p. 129 sq.; Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milano, 1939); Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times* (Berkeley, Los Angeles, 1942); S. A. Bernardin, *De mannelijke en de vronwelijke godheid van de boomcultus im Minoische godsdienst* (Amster-

dam, 1942); U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II (Milano, 1945).

Despre Arborele Vieţii şi Arborele cunoaşterii binelui şi răului, vezi discuţia asupra ultimelor exegeze, în: Hans Schmidt, *Die Erzählung von Paradies und Sündefall* (Tübingen, 1931); Paul Humbert, *Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel, 1940); H. Bergema, 120 sq.

Despre călătoria lui Ghilgameş şi „planta vieţii": G. Contenau, *L'Epopée de Gilgamesh* (trad. şi com. Paris, 1939); discuţia în G. Furlani, *La religione babylonese-assira*, vol. II, (Bologna, 1929), p. 50 sq. (p. 83, nr. 69 bibliografie; de adăugat E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris, 1945, p. 328 sq.); Ch. Virolleaud, *Le voyage de Gilgamesh au Paradis* („Rev. Hist. Rel.", t. 101, 1930, p. 202–215).

Textele iraniene au fost grupate şi traduse de L.D. Barnett, *Yama, Gandharva and Glaucus*, („Bulletin of the School of Oriental Studies", IV, 1926–28, p. 703–716, în spec. p. 709 sq.); A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. II (Uppsala-Leide, 1931), p. 11 sq.

Legendele orientale despre Arborele Vieţii au fost studiate de August Wünsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen* (Leipzig, 1905; „Ex. Oriente Lux", Bd. I, Heft 2–3); E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth* („Journal American Oriental Society", vol. 26, 1905, p. 1–67); Israel Friendlaender, *Die Chadirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig, 1913); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsinki, 1923); H. Bergema, *De Boom des Levens*, p. 238 sq.

Despre originea divină a plantelor de leac şi a celor magice: M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce* (extras din „Revista Fundaţiilor Regale", nov. 1939), p. 4 sq.; *id.*, *La mandragore et les mythes de la „naissance miraculeuse"* („Zalmoxis", III, 1942, p. 1–48), p. 22 sq.; F. Ohrt, *Herba, Gratia plena. Die Legenden der älteren Segensprüche über den göttlichen Ursprung der Heil- und Zauber-kräuter* (Helsinki, 1929; F.F.C., nr. 82); A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques* (ed. a 2-a, Liège–Paris, 1938).

Despre legenda şi iconografia lemnului Crucii: A. Wünsche, *Lebensbaum*, p. 23 sq.; Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo* (Torino, 1925), p. 61 sq. (bibliografie, p. 126, n. 6); N. Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol.I, (Bucureşti, 1929), p. 123; H. Bergema, *op. cit.*, p. 503 sq.; L. Walk, *Lebensbaum-Kreuzesbaum*, II, Kirchenkunst („Osterr. Zeitschrift f. Pflege religiöser Kunst", vol. IX, p. 53–57); J. Baltrusaitis, *Quelques survivances des symboles solaires dans l'art du Moyen Age* („Gazzette des Beaux-Arts", VI, t. XVII, p. 75–82); A. Nava, *„Albero di Jesse" nella cattedrale d'Orvietto e la pittura bizantina* („Rivista del R. Istituto d'Archeologie e Storia dell'Arte", vol. V, p. 363–376); W.L.

Hildburgh, *A medieval brass pectoral Cross* („Art Bulletin" vol. XIV, 1932, p. 70–102); A. Detering, *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit* (Leipzig, 1939), p. 126, fig. 51.

Despre Arborele Vieţii ca axă universală:
Uno Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 26 sq.; *id.*, *Finno-Ugric Mythology*, p. 338; A. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Harvard University Press, 1935), p. 82; P. Mus, *Barabudur*, I (Hanoi-Paris, 1935), p. 117 sq., 440 sq.; M. Granet, *La pensée chinoise* (Paris, 1935), p. 324; G. Lecher *The Tree of Life in Indo-European and Islamic cultures* („Ars Islamica", IV, 1937, p. 369–416); R. Bauerreiss, *Arbor Vitae. Der „Lebensbaum" und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes* (München, 1938); M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 244 sq.; cf. bibliografiile cu privire la arborii şamanici, etc., în cap. „Cer".

Despre Arborele Cosmic: A.H. Krappe, *The Science of Folklore* (London, 1930), p. 233; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932), p. 155 sq.; G. Wilke, *Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst* („Mannus", 14, 1922, p. 73–99).

Despre arborele ceresc: *I. Enoch*, 24–25; L. Şăineanu, *Basmele românilor* (Bucureşti, 1898); p. 449–457; M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 51 sq.; 160 sq.; E. Emsheimer, *Schamanentrommel und Trommelbaum* („Ethnos", 1946, 4, p. 166–181).

Despre descendenţa mitică, pornind de la o specie vegetală: E. Volhardt, *Kannibalismus* (Stuttgart, 1939), p. 466 sq.; G. J. Engelmann, *Die Geburt bei den Urvölkern. Eine Darstellung der Entwicklung der heutigen Geburtskunde aus den natürlichen Gebräuchen aller Rassen* (Wien, 1884), p. 77 sq.; E. S. Hartland, *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of the Family*, vol. I (London, 1909), p. 44 sq.; Bertel Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki, 1931), p. 207 sq.; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, p. 155 sq.; A. H. Krappe. *La genèse des mythes* (Paris, 1938), p. 278 sq.; A. van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie* (Paris, 1906), p. 14 sq.; N. Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise* (Paris, 1929), p. 120 sq.; J. Przyluski, *Un ancien peuple du Penjab: les Undumbara* („Journal Asiatique", 1926, p. 25–36); P. C. Bagchi, *Pre-aryan and pre-dravidian in Indian* (Calcutta, 1929), p. 154; J. Przyluski, *Les Empalés* („Mélanges Chinois et Bouddhiques", IV, Bruxelles, 1936, p. 1–51); M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce; id., La mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse* („Zalmoxis", III, 1940–42), p. 3–48; textele iraniene cu privire la naşterea lui Mashyagh şi Mashyānagh din planta rīvās au fost culese şi traduse de A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I (Uppsala, 1918), p. 21 sq.; 73 etc.

Despre arbore ca protector al copiilor şi tămăduitor:
B. Nyberg, *Kind und Erde*, p. 195 sq.

Despre transformarea eroinei, ucisă prin viclenie, într-o plantă: L. Şăineanu, *Basmele Românilor*, p. 307 sq.; E. Cosquin, *Les contes indiens et l'Occident* (Paris, 1922), p. 84 sq.; M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce*, p. 15 sq.; *La Mandragore*, p. 34 sq.

Despre zămislirea prin fructe şi flori: bibliografie în Bolte şi Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm* (I–IV, Leipzig, 1913–1930), II, p. 125; IV, p. 257; N. M. Penzer, *Pentamerone (London, 1932), p. 158 sq.; Stith Thomson, Motif Index of Folk-Literature*, vol. V (Helsinki, 1935), p. 302 sq.

Despre căsătoria arborilor: J. G. Frazer, *The Golden Bough* (abridged ed.), p. 114 sq.; Richard Schmidt, *Liebe und Ehe in alten und modernen Indien* (Berlin, 1904), p. 406 sq.; B. Nyberg, *op. cit.* p. 195 sq.; J. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère* (Paris, 1939), p. 8 sq.; J. Abbot, *The Keys of Power. A study of indian ritual and belief* (London, 1932), p. 335 sq.

Despre ceremoniile legaté de „Mai", lucrările lui W. Mannhardt, J. G. Frazer, J. J. Meyer şi Waldemar Liungman citate în text. Cf., de asemenea, Arne Runeberg, *Witches, Demons and fertility magic* (Helsingfors, 1947).

Despre sărbătoarea lui Holi: W. Crooke, *The Holi: a vernal festival of the Hindus* („Folk-Lore", vol. 25, p. 55–83), *id.*, *Popular Religion and Folklore of Northern India* (London, 1894, p. 342 sq. (ed. a 2-a, vol. II, p. 197, 318); J. J. Meyer, *Trilogie*, vol. I (*Kâma*), p. 16 sq. cu o bogată bibliografie.

Despre înmormîntarea Carnavalului, expulzarea „Morţii", lupta dintre Vară şi Iarnă: J. G. Frazer, *The Dying God* (trad. fr. *Le dieu qui meurt*, Paris, 1931); W. Liungman, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, vol. I–II (Helsinki, 1934–38, F.F.C., p. 118–119), *passim*; *id.*, *Traditionswanderungen: Rhein-Jenissei. Eine Untersuchung über das Winter-und Todaustragen und einige hierhergehörige Braüche*, vol. I, (F.F.C., nr. 129, Helsinki, 1941); *id.*, *Der Kampf zwischen Sommer und Winter* (F.F.C., nr. 130, Helsinki, 1941); J. J. Meyer, *Trilogie* I, p. 199 sq.

CAPITOLUL IX

AGRICULTURA ŞI CULTELE FERTILITĂŢII

125. Rituri agrare. — Agricultura revelează în chip mai dramatic misterul regenerării vegetaţiei. În ceremonialul şi în tehnica agricolă omul intervine direct: viaţa vegetală şi sacrul vegetaţiei nu-i mai sînt exterioare, el participă acum la ele, manipulîndu-le, implorîndu-le. Pentru omul „primitiv", agricultura, ca orice altă activitate esenţială, nu este o simplă tehnică profană. Fiind în raport cu viaţa şi urmărind sporirea prodigioasă a acestei vieţi prezente în seminţe, în brazdă, în ploaie şi în duhurile vegetaţiei, agricultura este înainte de toate un ritual. Aşa a fost în primele ei timpuri şi aşa a rămas şi astăzi în societăţile agrare, chiar în regiunile cele mai civilizate ale Europei. Plugarul pătrunde şi se integrează într-o zonă bogată în sacralitate. Gesturile şi munca lui sînt purtătoare de grave consecinţe, pentru că se împlinesc înăuntrul unui ciclu cosmic, în care anul, anotimpurile, vara şi iarna, vremea însămînţărilor şi aceea a culesului îşi accentuează propriile lor structuri, luînd fiecare o valoare autonomă.

Trebuie să atragem de la început atenţia asupra importanţei pe care o capătă timpul, ritmul anotimpurilor pentru experienţa religioasă a societăţilor agrare. Plugarul nu se găseşte implicat numai în zonele sacre, „spaţiale" — ţarina roditoare, forţele active în seminţe, în muguri, în flori —, ci munca lui este integrată şi dirijată şi de un ansamblu temporal, de ciclul anotimpurilor. Această solidaritate a societăţilor agrare cu ciclurile temporale închise explică multe ceremonii legate de izgonirea „anului vechi" şi aducerea „anului nou", de alungarea „relelor" şi regenerarea „puterilor", ceremonii care se întîlnesc cam peste tot în simbioză cu riturile agrare. Ritmurile cosmice îşi precizează acum coerenţa şi îşi sporesc eficienţa. O anumită concepţie optimistă a existenţei începe să se ivească în urma acestei îndelungate convieţuiri cu ţarina şi anotimpurile; moartea se dovedeşte a nu mai fi decît o schimbare provizorie a modului de a fi; iarna nu este niciodată definitivă, căci e urmată de regenerarea totală a Natu-

rii, de manifestarea unor forme noi şi infinite ale vieţii; nimic nu moare cu adevărat, totul se reintegrează în materia primordială şi se odihneşte în aşteptarea unei noi primăveri. Totuşi, această concepţie senină, consolatoare nu exclude drama. Orice valorizare a lumii întemeiată pe ritm, pe eterna revenire nu poate evita momentele dramatice; trăirea rituală a ritmurilor cosmice înseamnă în primul rînd a trăi în tensiuni multiple şi contradictorii.

Munca agricolă este un rit; nu numai pentru că se împlineşte pe trupul Mamei-Glia şi dezlănţuie forţele sacre ale vegetaţiei, ci şi pentru că implică integrarea plugarului în anumite perioade de timp, benigne sau nocive; pentru că este o activitate însoţită de primejdii (de pildă, mînia duhului care era stăpînul terenului înainte ca acesta să fie desţelenit); pentru că presupune o serie de ceremonii, de structură şi origine diversă, menite să promoveze creşterea cerealelor şi să justifice gestul ţăranului; în sfîrşit, pentru că ea îl introduce pe acesta într-un domeniu aflat, într-un fel, şi sub jurisdicţia morţilor etc. Ar fi imposibilă o trecere în revistă chiar şi a celor mai importante grupuri de credinţe şi ritualuri legate de agricultură. Această problemă a fost abordată de nenumărate ori, de la W. Mannhardt şi J. G. Frazer, pînă la A. V. Rantasalo, J. J. Meyer şi Waldemar Liungman. Ne vom mulţumi să înfăţişăm unele din riturile şi credinţele mai semnificative, referindu-ne de preferinţă la zonele cele mai metodic studiate, ca, de pildă, regiunile finice şi estoniene, cercetate în cele cinci volume ale lui A. V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen* (I–V, 1919–1925).

126. Femeie, sexualitate, agricultură. — Am mai menţionat (par. 93) solidaritatea care a existat dintotdeauna între femeie şi agricultură. Pînă de curînd se mai respecta în Prusia Orientală obiceiul ca o femeie goală să meargă la cîmp şi să semene mazărea (A. V. Rantasalo, II, p. 7). La finlandezi, femeile aduc seminţele la cîmp în cămaşa menstruală, în pantoful unei prostituate sau în ciorapul unui bastard (*ib.*, II, p. 120 sq.), sporind astfel rodnicia grăunţelor prin contactul cu obiecte purtate de persoane marcate de o puternică notă erotică. Sfeclele semănate de o femeie sînt dulci, cele semănate de un bărbat, amare (*ib.*, II, p. 124). La estonieni, fetele duc sămînţa inului pe cîmp, suedezii nu îngăduie decît femeilor să semene inul. La germani, tot femeile, în special cele măritate şi cele gravide, seamănă grăunţele (II, p. 125). Solidaritatea mistică dintre fecunditatea pămîntului şi

forţa creatoare a femeii este una din intuiţiile fundamentale a ceea ce am putea numi „conştiinţa agricolă".

Evident, dacă femeia exercită o astfel de influenţă asupra vegetaţiei, cu atît mai mult hierogamia şi chiar orgia colectivă vor avea cele mai fericite consecinţe pentru fecunditatea vegetală. Vom avea ocazia să examinăm mai departe (par. 138) numeroase rituri care atestă influenţa decisivă a magiei erotice asupra agriculturii. Deocamdată, să amintim că ţărăncile finlandeze stropesc brazda înainte de semănat cu cîteva picături de lapte din sînul lor (A. V. Rantasalo, III, p. 6). Obiceiul ar putea fi felurit interpretat: ofrandă morţilor, transformarea magică a cîmpului încă sterp în ţarină roditoare sau, pur şi simplu, influenţa simpatetică a femeii fecunde, a mamei asupra însămînţărilor. De asemenea, fără a-l reduce exclusiv la un rit de magie erotică, se cuvine să cităm şi rolul nudităţii rituale în muncile agricole. În Finlanda şi în Estonia, uneori se seamănă complet gol, noaptea, şoptind: „Doamne, sînt gol! Binecuvîntează inul meu!" (*ib.*, II, p. 125 sq.). Scopul este, evident, creşterea recoltei, dar şi ferirea ei de deochi sau de iepuri. (Vrăjitorul este şi el gol, atunci cînd izgoneşte vrăjile sau celelalte rele ale cîmpurilor.) În Estonia, ţăranii îşi asigură o bună recoltă arînd şi greblînd goi (*ib.*, p. 76–77). În timp de secetă, femeile indiene, complet goale, trag un plug pe cîmp (bibliografie în J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, I, p. 115, n. 1). Şi tot în legătură cu magia erotico-agrară trebuie să reţinem obiceiul, destul de răspîndit, de a se stropi plugul cu apă la primul arat al anului. În acest caz, apa nu are numai valoare simbolică pluvială, ci şi o semnificaţie seminală. Stropirea plugarilor cu apă este foarte frecventă în Germania, Finlanda, Estonia (A. V. Rantasalo, III, p. 134 sq.). Un text indian precizează că ploaia împlineşte acelaşi rol ca şi fluxul seminal în relaţiile dintre bărbat şi femeie (*Śatapatha Brāhmaṇa*, VII, 4, 2, 22 sq.). De altfel, dezvoltarea agriculturii tinde să acorde şi bărbatului un rol din ce în ce mai important. Dacă femeia este identificată cu cîmpul, bărbatul e socotit solidar cu grăunţele care îl fecundează. În ritualul indian (cf., de pildă, *Aitareya Brāhmaṇa*, I, 1), boabele de orez întruchipează sperma care fecundează femeia.

127. Ofrande agrare. — Aceste cîteva exemple, spicuite dintr-un material deosebit de bogat, pun în lumină caracterul ritual al muncilor agricole. Femeia, fertilitatea, sexualitatea, nuditatea sînt tot atîtea centre de energie sacră şi puncte de plecare a scenariilor ceremoniale. Dar, chiar în afara acestor „centre", care re-

velează în primul rînd solidaritatea dintre diversele modalităţi ale fertilităţii biocosmice, munca agricolă se dovedeşte a fi, în ea însăşi, un ritual. O muncă agricolă, asemenea unui sacrificiu sau unei alte ceremonii religioase, nu poate debuta decît în stare de puritate rituală. Atît la începutul semănatului, cît şi la începutul secerişului, plugarul trebuie să fie spălat, îmbăiat, îmbrăcat cu o cămaşă nouă etc. O aceeaşi *serie* de gesturi rituale sînt împlinite la începutul semănatului şi la începutul secerişului. Această coincidenţă nu este întîmplătoare: semănatul şi secerişul marchează momentele culminante ale dramei agrare. Gesturile prin care ele încep constituie, în fond, sacrificii destinate a le face să reuşească. Astfel, primele seminţe nu sînt semănate, ci aruncate în afara brazdei, ofrandă diferitelor duhuri (morţii, vînturile, „zeiţa grîului" etc.); tot aşa, la seceriş, primele spice sînt lăsate pe cîmp pentru păsări etc., sau pentru îngeri, pentru „cele trei fecioare", pentru „Mama grîului" etc. Iar sacrificiile care au loc la începutul semănatului se repetă la începutul secerişului şi treieratului (cf. A. V. Rantasalo, III, p. 39–61; V, p. 179 etc.). La finlandezi şi la germani se jertfesc oi, miei, pisici, cîini etc. (*ib.*, IV, p. 120 sq.).

Cu ce scop şi cui sînt oferite aceste sacrificii? S-a cheltuit multă ingeniozitate şi s-au făcut migăloase cercetări pentru a răspunde la aceste întrebări. Nu ne mai putem îndoi de caracterul ritual al datinilor agrare, iar scopul lor este evident acela de a se asigura o foarte bună recoltă. Dar forţele de care depinde o bună recoltă sînt nenumărate şi e firesc să întîlnim o oarecare confuzie în felul în care sînt personificate şi distribuite. De asemenea, e firesc ca reprezentarea acestor forţe sacre, implicate în drama agricolă, să varieze de la un tip de cultură la altul şi de la un popor la altul, chiar dacă originea lor e aceeaşi; astfel de reprezentări sînt la rîndul lor încadrate în ansambluri culturale şi religioase diferite şi interpretate în chip diferit, uneori contradictoriu, în sînul aceleiaşi populaţii (de pildă, în nordul Europei, modificările survenite în concepţiile religioase ale triburilor germanice în epoca migraţiunilor; sau influenţa creştinismului în Europa, a islamului în Africa şi în Asia).

128. „Puterea" recoltei. — Ceea ce putem distinge cu destulă precizie este structura scenariului agricol. Remarcăm astfel că infinita varietate de rituri şi credinţe agrare presupune recunoaşterea unei *forţe manifestate în recoltă*. Această „putere" este fie concepută ca impersonală, precum sînt „puterile" atîtor obiecte şi acţiuni, fie reprezentată în structuri mitice sau concentrată în anumite animale sau în anumite fiinţe umane. Ritualurile

simple sau elaborate în scenarii dramatice stufoase urmăresc stabilirea de raporturi favorabile între om şi aceste „puteri", precum şi asigurarea regenerării periodice a acestora din urmă. Uneori, „puterea" întrupată şi activă în recoltă este astfel mînuită, încît e greu de precizat dacă ritul vrea să aducă un omagiu unei figuri mitice care o reprezintă sau urmăreşte pur şi simplu conservarea „puterii" ca atare. Astfel, obiceiul de a nu cosi ultimele spice ale unui ogor este foarte răspîndit, ele sînt lăsate pentru „duhul casei vecinului", sau pentru „cei ce locuiesc sub pămînt", ori pentru „caii lui Odhin", cum spun finlandezii, estonienii şi suedezii (A. V. Rantasalo, V, p. 73 sq.), pentru „Gute Frau", „arme Frau"; sau „Wald Fräulein" în Germania (W. Mannhardt) *Wald-und Feld-Kulte*, I, p. 78). sau pentru „soaţa grîului", ori pentru „Holz Frau" (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 131 sq.).

După cum observă Jan de Vries (*Odhin*, p. 10 sq.), sensul acestui obicei trebuie căutat în grija de a nu epuiza esenţa, „forţa" însufleţitoare a recoltei. Astfel, niciodată nu se culeg ultimele fructe dintr-un pom, întotdeauna se lasă cîteva fire de lînă pe spinarea oilor, în Estonia şi Finlanda nu se goleşte complet lada în care se păstrează grîul, iar ţăranii cînd scot apă toarnă cîteva picături în puţ ca să nu-l secătuiască. Spicele lăsate nesecerate păstrează „puterea" vegetaţiei şi a ogorului. Acest obicei — derivat din concepţia fundamentală a „puterii" care se consumă, niciodată însă complet, şi care se reface apoi prin propria sa magie — a fost interpretat mai tîrziu ca o ofrandă adusă personificărilor mitice ale forţelor vegetaţiei, sau diferitelor duhuri intuite în raport direct sau indirect cu ea.

Dar mult mai frecvent şi mai dramatic este ritualul tăierii primului şi ultimului snop de pe un ogor. „Forţa" întregii vegetaţii sălăşluieşte în acest snop, aşa cum este concentrată în cele cîteva spice a căror tăiere se evită. Dar acest prim sau ultim snop, saturat de forţă sacră, este valorizat într-un mod contradictoriu. În unele locuri oamenii se întrec care să-l secere mai întîi, în altele, ultimul snop e evitat de toţi plugarii; uneori este dus cu alai acasă, în alte părţi este aruncat pe ogorul vecinului. Nu încape îndoială că ultimul snop concentrează în el însuşi o forţă sacră, prielnică sau nocivă; oamenii se luptă să şi-o aproprie sau s-o alunge. Această ambivalenţă nu contrazice structura sacrului, dar este mai probabil că valorizările contradictorii ale ultimului snop se datoresc unor scenarii paralele în legătură cu manipularea şi distribuirea „puterii" întrupate în vegetaţie. Germanii fac o jerbă cu primele şi ultimele spice şi o pun pe masă, căci aceasta poartă noroc (A. V. Rantasalo, V, p. 189). La finlandezi şi estonie-

ni, primul snop — purtat cu mare alai spre gospodăria proprie — aduce binecuvîntarea asupra casei întregi, o apără de boli, de trăznet etc. şi, totodată, apără recolta de şoareci. Foarte răspîndit este, de asemenea, obiceiul de a aduce primul snop în principala odaie a casei, în timpul meselor şi o noapte întreagă (Germania, Estonia, Suedia; A. V. Rantasalo, V, p. 171). În unele locuri, este dat vitelor ca să le ocrotească şi să le binecuvînteze.

În Estonia, primul snop are puteri profetice: aruncîndu-i spicele după un anumit ceremonial, fetele află care dintre ele se va mărita prima. Dimpotrivă, în Scoţia, acela care seceră ultimul snop — numit „tînăra fată" — se va căsători în cursul anului, şi de aceea secerătorii recurg la multe stratageme pentru a-l apuca (J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 107; *Spirits of the Corn*, I, p. 163 sq.). În multe ţări, ultimul mănunchi de grîu tăiat e numit „mireasa" (*id., Golden Bough*, p. 408; *Spirits*, I, p. 162). Preţul pe care-l va avea grîul în cursul anului se poate ghici, în anumite regiuni ale Germaniei, cu ajutorul primului snop (A. V. Rantasalo, V, p. 180 sq.). În Finlanda şi în Estonia, secerătorii se întrec să ajungă la ultimul snop. Finlandezii îl numesc „leagăn de copil" şi cred că femeia care-l leagă va fi roditoare. În aceleaşi regiuni, ca şi în ţările germanice, e foarte frecvent obiceiul de a se face din ultimele spice un snop enorm, pentru a se asigura o bună recoltă în anul următor; de aceea, la timpul semănatului, boabe din aceste spice sînt amestecate cu seminţele (A. V. Rantasalo, V, 63 sq.).

129. Personificări mitice. — În toate aceste credinţe şi obiceiuri avem de-a face cu „puterea" recoltei înfăţişată ca atare, ca „forţă sacră", netransfigurată într-o personificare mitică. Dar există sumedenie de alte ceremoniale care presupun, în chip mai mult sau mai puţin manifest, o „putere" personificată. Profilul, numele şi dinamica acestor personificări variază: „Mama grîului" în ţările anglo-germanice, sau „Bunica", „Mama spicului", „Tîrfa bătrînă" (W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, p. 319–322), „bătrîna" sau „bătrînul" la slavi etc. (cf. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 401, *Spirits of the Corn*,, I, p. 142 sq.); „Mama recoltei", „Bătrînul" la arabi (W. Liungman, *Traditionswanderungen; Euphrat-Rhein* I, p. 249); „Moşneagul" (*diedo*) sau „barba" (barba Mîntuitorului, a Sf. Ilie sau a Sf. Nicolae la bulgari, sîrbi şi ruşi; W. Liungman, I, p. 251 sq.) şi încă alte nume sînt date făpturii mitice presupuse a se afla în ultimele spice.

O terminologie şi concepţii similare se observă şi la popoare neeuropene. Astfel, peruvienii socotesc că plantele folositoare sînt însufleţite de o forţă divină care le asigură creşterea şi rodi-

rea; efigia „Mamei Porumbului" (*zara-mama*), de pildă, este făcută din coceni de porumb, în aşa fel încît să semene cu o femeie, şi indigenii cred că „mamă fiind, ea are puterea să producă mult porumb" (W. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 342 sq.; cf. J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 172). Această efigie este păstrată pînă la recolta următoare, dar, pe la mijlocul anului, „vrăjitorii" o întreabă dacă mai are puterea să dureze şi, în cazul că *zara-mama* răspunde că e slăbită, ea este arsă şi se face o nouă „Mamă a Porumbului", pentru ca sămînţa porumbului să nu piară (J. de Acosta, reprodus de J. G. Frazer, *Spirits*, I, p. 172 sq.). Indonezienii cunosc un „duh al orezului", putere care face să crească şi să rodească orezul; de aceea ei se poartă cu orezul în floare ca faţă de o femeie însărcinată şi iau sumedenie de precauţii pentru ca „spiritul" să fie prins şi închis într-un coş, apoi păstrat cu grijă în hambarul pentru orez (*ib.*, I, p. 180 sq.). Dacă recolta e pe cale de ofilire, karenii din Birmania cred că sufletul (*Kelah*) orezului s-a îndepărtat şi, dacă nu izbutesc să i-l reintegreze, recolta e pierdută. De aceea, se adresează anumite formule „sufletului", forţei care nu mai pare activă în plantă: „O, vino, *Kelah* al orezului, vino! Vino la cîmp. Vino în orez. Cu seminţe de ambele sexe, o, vino! Vino de la rîul Kho, vino de la rîul Kaw; din locul unde ele se întîlnesc, vino. Vino din apus, vino din răsărit. Din gîtlejul păsării, din fălcile maimuţei, din gîtul elefantului. Vino de la izvoarele rîurilor şi de la gurile lor. Vino din Ţara Chan şi Birman. Din depărtatele împărăţii, din toate grînarele, o, vino. O, *Kelah* al orezului, vino în orez" (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 189 sq.).

Minangkabauerii din Sumatra cred că orezul e ocrotit de un spirit feminin numit Saning Sari, numit şi *indoea padi* (i.e. literal: „Mama orezului"). Anumite fire de orez, cultivate cu mai mare grijă şi răsădite apoi în mijlocul cîmpului, reprezintă pe această *indoea padi*, a cărei forţă exemplară se exercită în chip coercitiv şi binefăcător asupra întregii recolte (p. 191–192). O „Mamă a Orezului" (*ineno pae*) e cunoscută şi de populaţia tomori din Celebes (p. 192 sq.). În peninsula malaieză, W.D. Skeat (*Malay Magic*, Londra, 1900, p. 225–249) a asistat la ceremonii în legătură cu „Mama Orezului-prunc", care dovedesc asimilarea soţiei agricultorului cu o lăuză, timp de trei-zile, de îndată ce „Sufletul orezului-prunc" a fost adus acasă. În insulele Java, Bali şi Sombok, se practică logodna şi căsătoria a două mănunchiuri de orez alese dintre plantele coapte înainte de începerea recoltării. Cuplul nupţial este adus acasă şi depus în hambar, „pentru ca orezul să se poată înmulţi" (J. G. Frazer, *ibid.*, I, p. 199 sq.). În aceste ultime exemple avem de-a face cu fuziunea a două reprezentări: for-

ţa care face să se înmulţească planta şi magia fertilizantă a căsătoriei.

S-ar putea spune că această personificare a „forţei" active în vegetaţie se realizează pe deplin numai cînd secerătorii fac, cu ultimele spice, o efigie cît mai asemănătoare chipului omenesc, de obicei o figură de femeie, sau împodobesc cu paie pe cineva anume, dîndu-i numele mitic al fiinţei pe care se presupune că o reprezintă; această persoană îndeplineşte întotdeauna un anumit rol ceremonial. Astfel, în Danemarca, efigia numită „Bătrînul" (*gammelmanden*) este împodobită cu flori şi adusă cu multă cinste acasă. Dar, după alte informaţii, se dădea formă omenească ultimului snop, făcîndu-i-se un cap, două braţe şi două picioare, şi apoi îl aruncau în lanul încă nesecerat al vecinului (Rantasalo, V, p. 52). La germani, „Bătrîna" sau „Moşneagul" erau aruncaţi în lanul vecinului sau aduşi acasă şi păstraţi pînă la recolta următoare. Se mai identifica cu această făptură mitică şi secerătorul care secera ultimul snop, sau străinul care din întîmplare trecea pe lîngă lan, sau chiar ţăranul însuşi. În Suedia, de pildă, fata care secera ultimele spice trebuia să le atîrne de gît, să le ducă acasă şi, la serbarea care urma după încheierea secerişului, să danseze cu această efigie (A. V. Rantasalo, V, p. 57). În Danemarca, secerătoarea dansează cu manechinul alcătuit din ultimele spice, plîngînd, căci se socoteşte „văduvă", fiind de fapt măritată cu o făptură mitică ursită morţii (Jan de Vries, *Contributions to the Study of Odhin*, p. 17 sq.).

Uneori se acordă mare cinste reprezentanţilor umani ai „puterii" personificate în recoltă, alteori, dimpotrivă, ei sînt batjocoriţi. Această ambivalenţă pare să se datoreze dublei funcţiuni pe care o poate îndeplini acela care seceră ultimele spice; identificat cu „duhul" sau cu „puterea" agricolă, este sărbătorit; considerat, dimpotrivă, ucigaşul ei, e privit cu vrăjmăşie şi ameninţat cu moartea. Astfel, în diferite ţări germanice, despre cel care a dat ultima lovitură de îmblăciu se spune că „a lovit pe moşneag", sau că „a prins pe moşneag", şi trebuie să ducă manechinul de paie pînă în sat, în mijlocul rîsetelor şi glumelor tuturor, sau e obligat să-l azvîrle, fără a fi văzut, în lanul unui vecin care n-a terminat încă de treierat (J. G. Frazer, *Spirits*, I, p. 133 sq.; *The Golden Bough*, p. 402). În Germania, ultimul secerător, sau fata care leagă ultimul mănunchi sînt legaţi de snop şi conduşi cu mare alai în sat, unde li se oferă cele mai bune mîncăruri de la ospăţ (W. Mannhardt, *Myth. Forsch.* p. 20–25).

În Scoţia, ultimul mănunchi e numit „Baba" (*cailleach*) şi fiecare se străduieşte, de frica foametei, să nu fie el cel care va tre-

bui să-l secere, căci se crede că ar fi nevoit să hrănească o bătrînă imaginară pînă la următoarea recoltă (J. G. Frazer, *Spirits*, I, p. 140 sq.; *The Golden Bough*, p. 403). Norvegienii cred că *skurekail* („secerătorul") trăieşte tot timpul anului, nevăzut, pe ogoare şi se hrăneşte cu grîul ţăranului. El e capturat în ultimul snop, din care se face o păpuşă antropomorfă, numită *skurekail* (Rantasalo, V, p. 51). După alte informaţii, manechinul este aruncat în lanul unui vecin care nu a terminat încă secerişul şi acesta va fi silit să-l hrănească un an întreg. La slavi, dimpotrivă, acela care leagă „Baba" (Bătrîna) e socotit norocos, căci va avea un copil în cursul anului (J. G. Frazer, *Spirits*, I, p. 145). În regiunea Cracoviei, persoana care leagă ultimul snop e numită „Baba" sau „Bunic", e înfăşurată în paie, în aşa fel încît nu i se lasă afară decît capul, şi este dusă cu ultimul car acasă, unde toată familia o stropeşte cu apă. Un an întreg această persoană poartă numele de „Baba" (W. Mannhardt, *Myth. Forsch*, p. 330). În Carintia, legătorul ultimelor mănunchiuri este înfăşurat în paie şi aruncat în apă. Bulgarii numesc ultimul snop „Regina grîului", îl îmbracă cu o cămaşă de femeie, îl plimbă prin tot satul, apoi îl aruncă în rîu, pentru a asigura ploaia necesară recoltei următoare; sau îi dau foc şi-i răspîndesc cenuşa pe ogoare pentru a le spori rodnicia (*ibid.*, p. 332).

130. Sacrificii omeneşti. — Obiceiul de a stropi şi de a arunca în apă pe reprezentantul vegetaţiei este foarte răspîndit, ca şi acela de a arde manechinul de paie şi de a împrăştia cenuşa pe ogoare. Toate aceste gesturi au un sens ritual precis, fac parte dintr-un scenariu dramatic care s-a păstrat intact în unele regiuni şi el singur ne va face să înţelegem ceremonialul agrar. În Suedia, de pildă, dacă o femeie străină pătrunde pe arie, e legată cu paie şi numită „Femeia Grîului". În Vandeea, ţăranca e cea care joacă acest rol; înfăşurată în paie, este purtată spre batoză şi împinsă sub ea; apoi e scoasă dintre spice şi acestea sînt treierate, dar femeia e aruncată în sus pe o pătură, ca şi cum ea însăşi ar fi grîul care trebuie vînturat (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 149; *The Golden Bough*, p. 406). Identitatea dintre „puterea" cerealelor şi reprezentantul ei uman este, în acest caz, desăvîrşită; ţăranca îndură, simbolic, întreaga dramă a grîului, a cărui „putere" este concentrată în ultimul snop şi care trece printr-o serie de ritualuri menite să o regenereze şi să o liniştească.

În multe alte regiuni din Europa, străinul care se apropie de lanul care se seceră, sau de aria unde e vînturat grîul, este ameninţat, în glumă, cu moartea (Mannhardt, *Mythol. Forschung*,

p. 38 sq.; J. G. Frazer, *Spirits*, I, p. 251. *The Golden Bough*, p. 429 sq.). În alte locuri, i se muşcă vîrful degetelor, i se apropie secera de gît etc. (Liungman, I, p. 260 n. 2). În unele locuri din Germania, străinul e legat de către secerători şi trebuie să plătească o amendă pentru a-şi recăpăta libertatea. Jocul este însoţit de cîntece cu înţeles limpede; în Pomerania, de pildă, conducătorul secerătorilor rosteşte următoarele cuvinte:

Oamenii sînt gata,
Coasele aşteaptă,
Grîul e mare şi mic.
Domnul este de cosit!

Iar în districtul Szczecin:

Vom lovi vizitatorul,
Cu-ale noastre săbii lucii,
Care tund livezi şi cîmpuri

(W. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 39 sq.; J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 228–229). Acelaşi obicei e aplicabil şi străinului care se apropie de aria treieratului: e prins, legat şi ameninţat.

Probabil avem de a face cu reminiscenţe ale unui scenariu ritual care implica un sacrificiu omenesc real. Aceste reminiscenţe nu presupun însă că orice comunitate agricolă care practică astăzi legarea străinului prins lîngă lanul secerat şi ameninţarea lui cu moartea ar fi practicat odinioară sacrificiul uman cu prilejul recoltei. Toate aceste ceremonii agricole s-au răspîndit, probabil, din cîteva centre (Egipt, Siria, Mesopotamia), pe o mare întindere a lumii, şi multe popoare n-au asimilat decît fragmente din scenariile originare. Deja în antichitatea clasică „sacrificiul omenesc" cu prilejul recoltei nu mai era decît o vagă amintire din timpuri străvechi, de mult depăşite. Astfel, o legendă greacă menţionează pe Lityerses, copil din flori al regelui frigian Midas, cunoscut prin fabuloasa lui poftă de mîncare şi prin pasiunea cu care îi plăcea să secere grîul. Orice străin care se întîmpla să treacă pe lîngă lanul lui era ospătat de Lityerses, apoi dus pe ogor şi silit să secere împreună cu el. Dacă străinul era învins în această întrecere, Lityerses îl lega într-un snop, îi reteza capul cu secera şi îi arunca trupul pe cîmp. În cele din urmă, Heracles îl provoacă pe Lityerses, îl întrece, îi taie capul cu secera şi îi azvîrle corpul în fluviul Meandru, ceea ce ne îngăduie să presupunem că Lityerses făcea la fel cu victimele lui (cf. W. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 1 sq.; J. G. Frazer, *Spirits*). Probabil, cu multe veacuri în urmă, frigienii practicau efectiv un sacrificiu uman cu prilejul

recoltei; după unele indicii, acest sacrificiu era frecvent şi în alte regiuni ale Orientului mediteranean.

131. Sacrificii omeneşti la azteci şi la populaţia khond. — Avem dovezi de sacrificii umane în cinstea recoltelor la unele populaţii din America Centrală şi de Nord, în cîteva regiuni din Africa, în unele insule ale Pacificului şi la numeroase populaţii dravidiene din India (cf. J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 265 sq.; *The Golden Bough*, p. 431 sq.) Ne vom mărgini, pentru o mai limpede înţelegere a structurii acestor sacrificii umane, să amintim doar cîteva exemple, dar cu suficiente amănunte.

Sahagun ne-a lăsat o descriere precisă a riturilor porumbului la aztecii din Mexic. De îndată ce planta încolţea, se duceau pe ogoare să „caute zeul porumbului", adică o mlădiţă pe care o aduceau acasă, şi căreia îi ofereau ofrande în merinde, întocmai ca unei divinităţi. Seara, planta era dusă la templul zeiţei alimentelor, Chicome-coatl, unde se adunau tinere fete purtînd fiecare, învelit în hîrtie roşie şi stropit cu suc de cauciuc, un mănunchi de şapte spice de porumb din recolta anului trecut. Numele dat acestui mănunchi, *chicomolotl* („spicul înşeptit"), o desemna şi pe zeiţa porumbului. Fetele erau de trei vîrste diferite: mici, adolescente şi mari, personificînd, simbolic fără îndoială, etapele creşterii porumbului, şi aveau braţele şi picioarele acoperite cu pene roşii, culoarea divinităţilor porumbului. Această ceremonie, urmărind numai cinstirea zeiţei şi binecuvîntarea magică a recoltei abia încolţite, nu necesita sacrificiu. De abia trei luni mai tîrziu, cînd recolta era coaptă, o fată reprezentînd pe zeiţa porumbului nou, Xilonen, era decapitată; acest sacrificiu inaugura folosirea alimentară, profană, a porumbului tînăr, ceea ce ne face să credem că funcţia lui era mai degrabă aceea a unui sacrificiu al primelor roade. Şaizeci de zile mai tîrziu, la sfîrşitul culesului recoltei, avea loc un nou sacrificiu. O femeie, reprezentînd pe zeiţa Toci, „Mama noastră" (zeiţa porumbului cules şi folosit), era decapitată şi imediat jupuită. Un preot se înfăşura în această piele, iar o bucată de pe coapsă era dusă la Templul lui Cinteotl, zeul porumbului, unde un alt figurant îşi făcea o mască din ea. Timp de cîteva ceasuri, acesta era tratat ca o lehuză, căci, probabil, sensul ritualului era că Toci, odată ucisă, renăştea în fiul său, porumbul uscat, în boabele care aveau să slujească drept hrană iarna întreagă. Urma o serie întreagă de ceremonii: războinicii defilau (Toci fiind, totodată, ca multe alte divinităţi orientale ale fecundităţii, divinitate a războiului şi a morţii), se executau dansuri, apoi regele, urmat de întregul popor, arunca în capul figu-

rantului lui Toci tot ce-i cădea sub mînă şi imediat se retrăgea. Se pare că Toci devenea pînă la urmă un ţap ispăşitor şi lua asupra sa, cînd era alungată, toate păcatele comunităţii, căci figurantul ducea pielea pînă la foişorul de la graniţă, unde o agăţa cu braţele întinse. Tot acolo se aducea masca lui Cinteotl (Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne*, Paris, 1880, p. 94 sq.; A. Loisy, *Essai sur le sacrifice*, p. 237, 238). La alte populaţii americane, ca de pildă la pawnei, trupul tinerei fete sacrificate era spintecat şi fiecare bucăţică era îngropată în ogoare (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 175 sq.; 210 sq.). Se întîlneşte acelaşi obicei, de a spinteca şi risipi trupul pe arătură, la unele triburi din Africa (*ib.*, I, p. 179).

Dar exemplul cel mai cunoscut de sacrificiu uman agricol este acela practicat, pînă spre mijlocul secolului al XIX-lea, de un trib dravidian din Bengal, khonzii. Sacrificiile erau oferite zeiţei Pămîntului, Tari Pennu sau Bera Penu, iar victima, numită Meriah, era fie cumpărată, fie născută din părinţi care fuseseră ei înşişi victime. Sacrificiile aveau loc la sărbători periodice sau în împrejurări excepţionale, dar victimele erau întotdeauna voluntare. Meriahii trăiau, de altfel, destul de fericiţi timp de mulţi ani, fiind consideraţi făpturi consacrate; ei se căsătoreau cu alte „victime" şi primeau drept zestre o bucată de pămînt. Zece sau douăsprezece zile înaintea sacrificiului, se tăia părul victimei şi o mare mulţime asista la ceremonie, jertfa săvîrşindu-se, în credinţa khonzilor, în folosul omenirii întregi. Urma o orgie indescriptibilă — simptom pe care-l vom întîlni în multe sărbători legate de agricultură şi de fecunditatea naturii — şi Meriah era condus cu alai din sat pînă la locul de sacrificiu, care se afla de obicei într-o pădure pe care securea n-o atinsese niciodată. Acolo era consacrat; uns cu unt topit şi curcuma (şofran de India), împodobit cu flori, Meriah părea că se identifică cu divinitatea, căci poporul se înghesuia în jurul lui ca să-l atingă şi respectul ce-i arătau cu greu putea fi deosebit de adoraţie. Mulţimea dansa în jurul victimei, în sunetul muzicii şi, adresîndu-se pămîntului, striga: „O Doamne, îţi oferim acest sacrificiu; dăruieşte-ne recolte bune, anotimpuri bune, sănătate!" Apoi, adresîndu-se victimei: „Te-am cumpărat, nu cu forţa te-am luat; acum te sacrificăm după obicei, şi nici un păcat nu cade asupra noastră." Orgiile, întrerupte în timpul nopţii, reîncepeau a doua zi dimineaţa şi ţineau pînă la amiază, cînd toţi se adunau din nou în jurul lui Meriah ca să asiste la sacrificiu. Jertfirea avea loc în diferite feluri: drogat cu opium, Meriah era legat şi i se zdrobeau oasele, sau era strangulat, sau tăiat în bucăţele, sau ars pe îndelete deasupra jăratecu-

lui etc. Important era ca toţi cei de faţă, precum şi toate satele care şi-au trimis reprezentanţi la serbare să capete o fărîmă din trupul sacrificat. Preotul împărţea cu grijă bucăţile care erau trimise degrabă tuturor satelor şi erau îngropate în ţarine cu un anumit ritual. Resturile, îndeosebi capul şi oasele, erau arse, iar cenuşa risipită pe ogoare tot pentru a se asigura o bună recoltă. Atunci cînd autorităţile britanice au interzis sacrificiile umane, khonzii i-au înlocuit pe Meriahi cu anumite animale (ţap, bivol, cf. J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 245 sq.; *The Golden Bough*, p. 434 sq.).

132. Sacrificiu şi regenerare. — Sensul acestor sacrificii umane trebuie căutat în teoria arhaică a regenerării periodice a forţelor sacre. Evident, orice rit sau scenariu dramatic care urmăreşte regenerarea unei „forţe" este el însuşi repetarea unui act primordial, de tip cosmogonic, care a avut loc *ab initio*. Sacrificiul de regenerare este o „repetare" rituală a Creaţiei. Mitul cosmogonic implică moartea rituală (adică violentă) a unui uriaş primordial, din trupul căruia au fost constituite lumile, au crescut ierburile etc. Îndeosebi originea plantelor şi a grînelor e pusă în legătură cu un asemenea sacrificiu; am văzut (par. 113 sq.) că ierburile, grîul, viţa de vie etc. au încolţit din sîngele şi carnea unei făpturi mitice ritual sacrificate „la începuturi", *in illo tempore*. De fapt, sacrificarea unei victime umane pentru regenerarea forţei manifestate în recoltă urmăreşte repetarea actului creaţiei care a dat naştere seminţelor. *Ritualul reface Creaţia*; forţa activă din plante se regenerează printr-o anulare a timpului şi o reîntoarcere în momentul iniţial al plenitudinii cosmogonice. Trupul îmbucătăţit al victimei coincide cu trupul făpturii mitice primordiale, care, prin îmbucătăţirea lui rituală, a dat naştere seminţelor.

Acesta este, am putea spune, scenariul ideal, pe care îl putem identifica la originea oricărui sacrificiu uman sau animal, practicat cu intenţia de a întări şi spori recolta. Sensul imediat şi cel mai evident este acela al regenerării forţei sacre active în recolte. Fecunditatea este în ea însăşi o împlinire, deci o epuizare a tuturor posibilităţilor pînă atunci virtuale. Omul „primitiv" trăieşte cu spaima neîncetată de a vedea epuizîndu-se forţele folositoare din jurul lui. Teama ca soarele să nu se stingă definitiv spre solstiţiul de iarnă, ca luna să nu mai răsară, iar vegetaţia să dispară etc. l-a chinuit mii de ani. În faţa oricărei manifestări a „puterii" îl cuprinde aceeaşi îngrijorare: această putere este precară, riscă să se istovească. Este deosebit de patetică anxietatea faţă de ma-

nifestările periodice ale „puterii", cum e vegetaţia al cărei ritm cunoaşte momente de extincţie aparentă. Anxietatea e încă mai acută cînd dezagregarea „forţei" pare că se datorează intervenţiei omului: culegerea primelor roade, strîngerea recoltei etc. În acest caz se aduc sacrificii numite „ale primelor roade"; ritualul împacă pe om cu forţele care acţionează în roade şi îi acordă îngăduinţa de a le consuma fără riscuri. Asemenea ritualuri marchează, totodată, începutul anului nou, adică o nouă perioadă de timp „regenerat". La cafrii din Natal şi la zuluşi, după sărbătorirea anului nou, are loc în Kraal-ul regelui marele dans, în timpul căruia se fierb tot soiul de fructe la un foc nou, aprins de vrăjitori, în oale noi care nu servesc decît pentru această ceremonie. Numai după ce regele a împărtăşit pe fiecare din cei de faţă cu această fiertură a primelor roade, poate începe consumarea alimentară a roadelor (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, II, p. 66–68 sq.). La indienii creek, ritualul ofrandei primelor roade coincide cu acela al purificării şi izgonirii tuturor relelor şi păcatelor. Se sting toate focurile şi preoţii aprind prin frecare un foc nou; toată lumea se purifică printr-un post de opt zile, prin vomitive etc. Nu se acordă libertatea de a consuma grînele recoltate decît după ce anul este astfel „reînnoit" (*ib.*, II, p. 72–75; v. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 83 sq.).

În asemenea ritualuri ale primelor roade se observă mai multe elemente constitutive: 1) primejdia care însoţeşte consumarea unei recolte noi, fie pentru că s-ar putea provoca epuizarea speciei vegetale respective, fie pentru că acela care o consumă riscă să atragă asupra sa represaliile „forţei" prezente în roade; 2) necesitatea de a îndepărta această primejdie prin consacrarea rituală a primelor roade şi 3) prin purificarea prealabilă („izgonirea păcatelor", tip ţap ispăşitor) şi regenerarea comunităţii; 4) aceasta are loc prin „reînnoirea timpului", adică prin reînceperea unui timp pur, primordial (fiecare An Nou este o nouă creaţie a timpului, cf. par. 153). Am constatat că la azteci izgonirea anului vechi şi o dată cu el a tuturor relelor şi tuturor păcatelor are loc simultan cu sacrificiul oferit zeiţei porumbului. Scenariul dramatic cuprinde parade militare, lupte mimate etc. pe care le întîlnim şi în alte ceremonii agrare (de pildă, în cele mai vechi ritualuri siriene).

133. Ritualuri finale. — Pentru a încheia această expunere sumară a ceremoniilor agrare, trebuie să amintim cîteva obiceiuri cu care ciclul se închide, sacrificiile care au loc la aducerea recoltei în hambare, etc. Finlandezii sacrifică la începutul strîngerii recoltei primul miel născut în acel an. Sîngele e lăsat să

curgă pe pămînt, iar măruntaiele sînt date ca „simbrie ursului", „paznicului cîmpenesc". Carnea e friptă şi mîncată în comun pe holdă; se lasă pe brazdă trei bucăţi pentru „duhul pămîntului". Finlandezii au, de asemenea, obiceiul să pregătească la începutul secerişului anumite mîncăruri, vagă reminiscenţă, probabil, a unui ospăţ ceremonial (A. V. Rantasalo, V, p. 160 sq.). O informaţie estoniană menţionează un loc pe cîmp denumit „groapa sacrificiilor" în care, odinioară, se aşezau, în fiecare an, primele roade ale noii recolte (*ibid.*, p. 166). Am văzut că secerişul a păstrat pînă în zilele noastre un caracter ritual; primii trei snopi sînt seceraţi în tăcere; estonienii, germanii şi suedezii nu culeg primele spice (*ib.*, p. 168 sq.). Acest din urmă obicei este foarte răspîndit şi spicele lăsate ca ofrandă sînt destinate, potrivit diferitelor credinţe, „cailor lui Odhin", „vacii femeii pădurii", „şoarecilor", „celor şapte fete ale hambarelor" (Bavaria) sau „fetei pădurii" etc. (*ibid.*, p. 186 sq.).

La aducerea grîului în hambare aveau loc mai multe ceremonii; de pildă, se arunca peste umărul stîng un pumn de grăunţe, rostind: „Astea sînt pentru şoareci". Umărul stîng indică sensul funerar al ofrandei. La germani, de altfel, este obiceiul de a se sfărîma primele fire de fîn aduse în hambar, însoţindu-le de cuvintele: „Asta e hrană pentru morţi!" În Suedia se aduce în hambare pîine şi vin pentru a dobîndi bunăvoinţa duhului casei (*ibid.*, p. 191–197). La treierat, se lasă deoparte cîteva spice pentru duhul ariei. Finlandezii spun că se face ofranda pentru ca „grîul să mai crească şi în anul următor" (*ibid.*, p. 201). O altă tradiţie finlandeză spune că snopul lăsat netreierat aparţine duhului pămîntului (*maanhaltia*). În alte părţi se crede că duhul pămîntului (*talonhaltia*) vine în noaptea de Paşti să treiere cei trei snopi lăsaţi în toamnă. Unii numesc aceşti snopi, lăsaţi ca ofrandă, „snopi ai duhurilor". La suedezi, ultimul snop nu este treierat, ci lăsat pe holdă pînă la viitoarea recoltă, „pentru ca anul să fie îmbelşugat" (p. 203–206).

Fără îndoială, multe din aceste ofrande au un caracter funerar. Legăturile dintre morţi şi fertilitatea agricolă sînt destul de importante şi vom mai reveni asupra lor. Să remarcăm însă simetria perfectă între ofrandele făcute la *începutul* însămînţărilor, al secerişului şi treieratului sau al aducerii în hambare. Ciclul se încheie prin serbarea colectivă a recoltei, care are loc toamna (în regiunile nordice, la Sf. Mihail) şi care comportă un ospăţ, dansuri şi sacrificii oferite diferitelor duhuri (p. 221). Cu această ceremonie anul agricol e încheiat. Elementele agrare prezente în sărbătorile de iarnă se explică prin contopirea cultelor fertilităţii cu

cele funerare. Morţii care vor ocroti grăunţele semănate în pămînt au sub puterea lor şi recolta strînsă în grînare, hrana celor vii pe tot timpul iernii.

Similitudinea dintre ritualurile agrare de *început* şi de *sfîrşit* este demnă de reţinut. Prin acestea este subliniat caracterul de ciclu închis al ceremonialului agricol. „Anul" devine o unitate închisă. Timpul îşi pierde omogenitatea relativă pe care o avea pentru societăţile preagrare. El nu e segmentat numai în anotimpuri, ci delimitat în unităţi perfect închise: „anul vechi" se deosebeşte net de „anul nou". *Regenerarea forţei active a vegetaţiei îşi întinde eficienţa şi asupra regenerării societăţii umane prin reînnoirea timpului.* Izgonirea „anului vechi" se face o dată cu izgonirea relelor şi păcatelor întregii comunităţi (par. 152). Această idee a regenerării periodice pătrunde şi în alte domenii, de pildă în acela al suveranităţii. Aceeaşi teorie centrală naşte şi nutreşte speranţa într-o regenerare spirituală prin iniţiere. În sfîrşit, în relaţie directă cu aceste credinţe ale regenerării ciclice — realizate prin ceremonialul agrar — se găsesc şi nenumăratele ritualuri de „orgie", de reactualizare fulgurantă a haosului primordial, de reintegrare în unitatea nediferenţiată dinainte de Creaţie.

134. Morţii şi Seminţele. — Agricultura, ca tehnică profană şi ca formă de cult, întîlneşte lumea morţilor pe două planuri distincte. Primul, este solidaritatea cu pămîntul; morţii, ca şi seminţele, sînt îngropaţi, pătrund în dimensiunea htonică, doar lor accesibilă. De altfel, agricultura este prin excelenţă o tehnică a fertilităţii, a vieţii care se reproduce multiplicîndu-se; iar morţii sînt atraşi îndeosebi de acest mister al renaşterii, al palingenezei şi fecundităţii fără răgaz. Asemenea grăunţelor îngropate în matricea telurică, morţii aşteaptă revenirea lor la viaţă, sub o nouă formă. De aceea ei se apropie de cei vii, mai ales în momentele de maximă tensiune vitală a colectivităţilor, adică la serbările zise ale fertilităţii, cînd forţele genezice ale naturii şi ale grupului uman sînt evocate, dezlănţuite, exacerbate prin rituri, prin belşug şi prin orgii. Sufletele morţilor sînt însetate de orice preaplin biologic, de orice exces organic, pentru că această revărsare vitală compensează sărăcia substanţei lor şi îi proiectează într-un curent impetuos de virtualităţi şi de germeni.

Ospăţul colectiv reprezintă tocmai această concentraţie de energie vitală; un ospăţ, cu toate excesele pe care le implică, este deci indispensabil atît la serbările agricole cît şi la pomenirea morţilor. Odinioară ospeţele aveau loc chiar lîngă morminte, pentru ca defunctul să se poată ospăta din prea-plinul vital dezlăn-

ţuit lîngă el. În India, fasolea era prin excelenţă ofranda adusă morţilor, considerată în acelaşi timp şi un afrosidiac (J. J. Meyer, *Trilogie*, I, p. 123). În China, patul conjugal se afla în colţul cel mai întunecat al locuinţei, acolo unde se păstrau seminţele, chiar deasupra locului unde erau îngropaţi morţii (M. Granet, *La religion des Chinois*, p. 27 sq.). Legătura dintre strămoşi, recolte şi sexualitate este atît de strînsă, încît cultele funerare, agrare şi genezice se întrepătrund uneori pînă la deplina lor fuzionare. La popoarele nordice, Crăciunul („Jul") era o sărbătoare a morţilor şi totodată o celebrare a fertilităţii, a vieţii. De Crăciun au loc ospeţe copioase şi, tot atunci, adesea, se fac nunţi şi se îngrijesc mormintele (H. Rydh, *Seasonal Fertility Rites*, p. 81 sq.).

Morţii se întorc în acele zile ca să ia parte la riturile de fertilitate ale celor vii. În Suedia, femeia păstrează o bucată din prăjitura de nuntă în lada de zestre, pentru a o lua cu ea în mormînt. Tot astfel, atît în ţările nordice, cît şi în China, femeile sînt îngropate în rochia lor de mireasă (H. Rydh, *ib.*, p. 92). „Arcul de onoare", înălţat în drumul tinerei perechi cununate, este identic celui înălţat la cimitir pentru a întîmpina mortul. Pomul de Crăciun (originar, în nord, un arbore căruia nu i se lăsau decît frunzele din vîrf, „maj") se foloseşte la nunţi şi la înmormîntări (*ib.*, p. 82). Este inutil să mai menţionăm căsătoriile *post mortem*, reale sau simbolice, asupra cărora vom reveni, de altfel, şi al căror sens trebuie căutat în dorinţa de a asigura defunctului o condiţie vitală optimă şi o plenitudine genezică.

Dacă morţii caută modalităţile spermatice şi germinative, nu e mai puţin adevărat că şi cei vii au nevoie de ei pentru a le apăra semănăturile şi a le ocroti recoltele. Atît timp cît seminţele rămîn îngropate, ele se găsesc şi sub jurisdicţia morţilor. „Mama-Glia" sau Marea Zeiţă a fertilităţii controlează, deopotrivă, destinul seminţelor şi acela al morţilor. Dar aceştia din urmă sînt uneori mai aproape de om, şi lor li se adresează plugarul ca ei să-i binecuvînteze şi să-i sprijine munca. (Negrul e culoarea pămîntului şi a morţilor.) Hipocrat ne spune că duhurile celor morţi fac să crească şi să rodească seminţele; autorul *Geoponicelor* ştie că vînturile (adică sufletele morţilor) dau viaţă plantelor şi tuturor lucrurilor (cit. Harrison, *Prolegomena*, p. 180). În Arabia, ultimul snop, numit „bătrînul", secerat de însuşi stăpînul lanului, este aşezat într-un mormînt şi îngropat cu rugăciuni prin care se cere ca „grîul să renască din moarte la viaţă" (W. Liungman, I, p. 249). La bambari, cînd se varsă apă peste capul cadavrului culcat în groapa gata să fie umplută, ei imploră: „Vînturile, fie că suflă din nord sau din sud, din vest sau est, să ne fie binefăcătoare! Dă-ne ploa-

ie! Dă-ne o recoltă îmbelşugată!" (T. R. Henry, *La culte des esprits chez les Bambara*, „Anthropos", III, 1908, p. 702–717, 711). În timpul semănatului, finlandezii îngroapă în pămînt oseminte de mort (luate din cimitir, unde le readuc după recoltă) sau obiecte care au aparţinut morţilor. Dacă acestea lipsesc, ţăranii se mulţumesc cu pămînt din cimitir sau de la o răscruce pe unde au trecut morţii (A. V. Rantasalo, III, p. 8 sq.). Germanii au obiceiul să risipească pe ogor, o dată cu seminţele, pămînt adus de pe un mormînt proaspăt sau paiele pe care a murit cineva (*ib.*, p. 14). Şarpele, animal prin excelenţă funerar, ocroteşte recoltele. Primăvara, la începutul semănatului, se ofereau sacrificii morţilor pentru ca să apere recolta şi s-o îngrijească (*ib.*, p. 114).

135. Divinităţi agrare şi funerare. — Solidaritatea morţilor cu fertilitatea şi agricultura apare încă mai limpede cînd studiem sărbătorile sau divinităţile în legătură cu unul din aceste două scenarii cultuale. De cele mai multe ori, o divinitate a fertilităţii htonico-vegetale devine şi divinitate funerară. Holika, reprezentată originar sub înfăţişarea unui arbore, devine mai tîrziu divinitate a morţilor şi geniu al fecundităţii vegetale (J. J. Meyer, *Trilogie*, I, p. 140, 152). O sumedenie de *genii* ai vegetaţiei şi creşterii, de structură şi origine htonică, sînt atît de asimilaţi grupului amorf al morţilor încît devin de nerecunoscut (*ib.*, II, p. 104). În Grecia arhaică, morţii — ca şi cerealele — erau puşi în oale de lut ars. Divinităţilor lumii subpămîntene li se aduceau ca ofrandă lumînări, ca şi, de altfel, divinităţilor fertilităţii (F. Altheim, *Terra Mater*, p. 137). Feronia e numită *dea agrorum sive inferorum* (*ib.*, p. 107). Durgā, mare zeiţă a fecundităţii care subsumează un număr considerabil de culte locale, şi îndeosebi culte ale vegetaţiei, devine şi divinitatea supremă a spiritelor morţilor.

În ceea ce priveşte sărbătorile, să amintim doar că vechea comemorare indiană a morţilor cădea în toiul secerişului şi era totodată serbarea principală a recoltei (J. J. Meyer, II, p. 104). Aşa cum am văzut, situaţia era aceeaşi şi în ţările nordice. În antichitate, cultul manilor se săvîrşea o dată cu ceremonialul vegetaţiei. Cele mai importante sărbători agrare sau ale fertilităţii au ajuns să coincidă cu sărbătorile de pomenire a morţilor. Odinioară, Sf. Mihail (29 sept.) era totodată sărbătoarea morţilor şi a recoltei în tot nordul şi centrul Europei. Iar cultul funerar influenţează tot mai mult cultele fertilităţii, însuşindu-şi rituri pe care le converteşte în ofrande sau sacrificii aduse sufletelor strămoşilor. Defuncţii sînt „cei ce locuiesc sub pămînt", şi bunăvoinţa lor se cere captată. Grăunţele aruncate peste umărul stîng, oferite prinos

„şoarecelui", lor le sînt destinate. Împăcaţi, hrăniţi şi imploraţi, ei ocrotesc şi sporesc recoltele. „Bătrînul" sau „bătrîna", în care sătenii văd o personificare a „puterilor" şi a fertilităţii ogorului, încep cu timpul să-şi accentueze profilul mitic sub influenţa credinţelor funerare; ei îşi însuşesc structura şi atributele „strămoşilor", ale duhurilor morţilor.

Acest fenomen este uşor de identificat în credinţele popoarelor germanice. Odhin, divinitate funerară, conducătorul „vînătorii furioase" a sufletelor care nu-şi găsesc odihna, îşi însuşeşte o seamă de rituri din ansamblul cultelor agrare. La sărbătoarea pur funerară a germanilor, Jul, care cade la solstiţiul de iarnă, se aduce ultimul snop al recoltei acelui an şi din el se face efigia unui bărbat sau a unei femei, a unui cocoş sau a unui ţap, sau a altui animal (referinţe la J. de Vries, *Odhin*, p. 21). Este semnificativ faptul că aceleaşi forme animale care reprezintă „puterea" vegetaţiei, reprezintă şi sufletele morţilor. Într-un anumit moment al istoriei celor două culte nu se mai poate preciza dacă un „duh", manifestîndu-se în chip terimorf, reprezintă sufletele celor care nu mai sînt, sau este o personificare animală a forţei teluricoco-vegetale. Această contopire a dat naştere unor nesfîrşite confuzii, şi controversele savanţilor nu s-au încheiat încă în ceea ce priveşte, de pildă, caracterul agrar sau funerar al lui Odhin, originea ceremoniilor sărbătorii Jul etc. În realitate, avem de-a face cu ansambluri rituale şi mitice în care moartea şi renaşterea se întrepătrund, convertindu-se în momente distincte ale aceleiaşi realităţi transumane. Zonele de interferenţă între cultele fertilităţii şi cele funerare sînt atît de numeroase şi de categorice, încît nu e de mirare că se ajunge, după simbioză şi fuziune, la o nouă sinteză religioasă bazată pe o mai amplă valorizare a existenţei omului în Cosmos.

Această sinteză se întîlneşte, sub forma ei definitivă, în al II-lea mileniu a. Cr., în lumea egeano-asiatică, şi ea a făcut posibilă eflorescenţa Misterelor. Fuziunea celor două culte a început în nordul Europei şi în China, încă din timpurile preistorice (cf., de ex., H. Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics*), dar este probabil că o sinteză definitivă şi coerent formulată n-a avut loc decît mai tîrziu. Fapt este că solstiţiul de iarnă are o importanţă mult mai mare în nordul Europei decît în sudul mediteranean. Jul este sărbătoarea patetică a acestui moment cosmic hotărîtor, cînd morţii se adună în preajma celor vii pentru că tot atunci se prevesteşte „reînvierea anului", şi deci a primăverii. Sufletele morţilor sînt atrase de ceea ce „începe", de ceea ce „se creează": un an nou (şi, ca orice început, o repetare simbolică a creaţiei), o

nouă explozie vitală în toropeala iernii (ospeţe nesfîrşite, libaţiuni şi orgii, serbări matrimoniale), o nouă primăvară. Cei vii se adună spre a stimula prin excesele lor biologice energia soarelui în plin declin; grijile şi nădejdile lor sînt concentrate asupra vegetaţiei, asupra soartei viitoarei recolte. Cele două destine, agrar şi funerar, se întretaie şi se contopesc, alcătuind în cele din urmă o singură modalitate a existenţei, existenţa larvară, pregerminativă.

136. Sexualitate şi fecunditate agrară. — Germenii au ei înşişi nevoie să fie ajutaţi sau cel puţin „însoţiţi" în procesul lor de creştere. Această solidaritate a formelor şi actelor vieţii a fost una din descoperirile cele mai importante ale omului arhaic, care a făcut-o să rodească în chip magic, prin următoarea metodă: *ceea ce se înfăptuieşte în comun dă rezultate mai bune*. Fecunditatea femeii influenţează fecunditatea ogoarelor, dar şi belşugul vegetaţiei o ajută la rîndul său pe femeie să zămislească. Morţii colaborează şi la una şi la cealaltă, aşteptînd în acelaşi timp de la aceste două izvoare de fertilitate energia şi substanţa care-i va reintegra în fluxul vital. Astfel, cînd se apropie momentul critic al recoltei şi orzul începe să încolţească, negrii ewe din Africa occidentală (Coasta Sclavilor) îşi iau măsuri de precauţie împotriva dezastrelor prin orgii rituale. Un număr considerabil de tinere fete sînt oferite drept mirese zeului piton. Hierogamia e consumată în templu de reprezentanţii zeului, preoţii, iar fetele sau soţiile astfel consacrate continuă prostituţia sacră cîtva timp în incinta sanctuarului. Se afirmă că hierogamia e făcută pentru asigurarea fertilităţii pămîntului şi animalelor (J. G. Frazer, *Adonis*, p. 65 sq.).

Rolul preoţilor trădează o formă evoluată a ritualului, care, originar, presupunea doar unirea unui număr cît mai mare de perechi pe ogorul înverzit. Este, de altfel, ceea ce se întîmpla în China, unde tinerii şi fetele se împreunau primăvara pe pămînt, convinşi că gestul lor contribuie la regenerescenţa cosmică, favorizînd germinaţia universală, chemînd ploaia şi oferind ogoarele activităţilor rodnice (M. Granet, *La religion des Chinois*, p. 14). În tradiţiile elenice se pot identifica, de asemenea, urmele unor astfel de căsătorii juvenile pe brazdele de curînd încolţite, unirea Demetrei cu Iason fiind prototipul. Patru zile înainte de semănat, pipilii din America Centrală dorm despărţiţi de soţiile lor pentru a putea fi excesivi în noaptea dinaintea semănatului. Anumite perechi trebuie să fie active în chiar momentul semănatului. În unele locuri din Java, cînd înfloreşte orezul soţul şi soţia se unesc

pe ogor (J. G. Frazer, *The Magic Art.*, II, p. 98 sq.; *The Golden Bough*, p. 136). Nunta consumată ritual pe ogoare, legătura strînsă între vegetaţie şi erotism, ilustrată prin prezenţa arborelui sacru („maj") la celebrarea căsătoriilor, sînt frecvente încă în zilele noastre în nordul şi centrul Europei (cf. referinţe la W. Mannhardt, *Wald- und Feld-Kulte*, I, p. 480 sq.). În Ucraina exista următoarea datină : la Sf. Gheorghe, după ce preotul binecuvînta recolta, perechi tinere se rostogoleau pe brazde. În Rusia, preotul însuşi era rostogolit de femei pe brazdă şi, fără îndoială, nu numai pentru a consacra recolta, ci şi dintr-o reminiscenţă confuză a hierogamiei primordiale (J. G. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 103 sq.; *The Golden Bough*, p. 136). În alte părţi, hierogamia s-a redus la dansul ceremonial al unui cuplu împodobit cu spice de grîu sau la căsătoria alegorică a „logodnicei grîului" cu „logodnicul". Asemenea căsătorii erau celebrate cu mult fast; în Silezia, tinerii căsătoriţi erau conduşi de întreaga populaţie, într-o căruţă nupţială împodobită, de la cîmp pînă în sat (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 163; *The Golden Bough*, p. 409).

Să amintim că obiceiurile observate în Europa cu prilejul strîngerii recoltei sînt analoage celor care au loc primăvara, cînd se vesteşte apariţia vegetaţiei. În ambele ansambluri rituale, „puterea" sau „duhul" este reprezentat şi direct, printr-un arbore sau un snop de spice şi printr-o pereche umană, şi ambele ceremonii au o influenţă fertilizantă asupra vegetaţiei, turmelor şi femeilor (J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 164; *The Golden Bough*, p. 410); este aceeaşi nevoie a omului arhaic de a face lucrurile „în comun", „de a fi împreună". Perechea, care personifică puterea sau duhul vegetaţiei, este ea însăşi un centru de energie, capabil să sporească forţele agentului pe care-l reprezintă. Forţa magică a vegetaţiei este sporită prin simplul fapt că e „reprezentată", că e încorporată, am spune, într-o tînără pereche înzestrată cu maxime posibilităţi — ba chiar de realizări — erotice. Perechea aceasta, „mirele" şi „mireasa", nu este decît un simulacru alegoric a ceea ce, odinioară, se petrecea aievea: repetarea gestului primordial, hierogamia.

137. Funcţia rituală a orgiei. — Hierogamiei îi corespunde, în general, orgia. Unirii cuplului divin trebuie să-i corespundă, pe pămînt, o frenezie genezică nelimitată. Alături de tinerele perechi care repetau hierogamia pe brazde, trebuia să se producă creşterea maximă a tuturor forţelor colectivităţii. Cînd populaţia oraon celebrează în luna mai căsătoria zeului Soare cu zeiţa Pămînt, preotul se uneşte în public cu soţia lui, după care urmează

o orgie indescriptibilă (J. G. Frazer, *Adonis*, p. 46–48). În unele insule situate la vest de Noua-Guinee şi la nord de Australia (Leti, Sarmata etc.), aceleaşi orgii au loc la începutul anotimpului ploilor (J. G. Frazer, *The Golden Bough*, p. 136). Oamenii nu pot face altceva decît să imite exemplul divin, mai ales cînd de această imitaţie depinde bunăstarea întregii lumi şi, îndeosebi, destinul vieţii vegetale şi animale. Excesele împlinesc un rol precis şi salutar în economia sacrului. Ele rup zăgazurile între om, societate, natură şi zei; ajută să circule forţa, viaţa, germenii, de la un nivel la altul, dintr-o zonă a realităţii în toate celelalte. Ceea ce era lipsit de substanţă se împlineşte; ceea ce era fragmentat se reintegrează în unitate; ceea ce era izolat se topeşte în marea matrice universală. Orgia face să circule energia vitală şi sacră. Momentele de criză cosmică sau de belşug servesc îndeosebi ca pretext la dezlănţuirea unei orgii. În multe părţi, femeile aleargă goale pe cîmp în timp de secetă, ca să trezească virilitatea cerului şi să provoace ploaia. În alte regiuni, nunţile şi naşterea gemenilor se sărbătoresc prin orgii; aşa e, de pildă, la populaţia baganda din Africa, sau la locuitorii arhipelagului Fidji (cf. J. J. Meyer, I, 69, nota 1). Orgiile practicate în legătură cu drama vegetaţiei şi îndeosebi cu ceremoniile agrare se explică cu atît mai bine. Trebuie însufleţit Pămîntul, excitat Cerul pentru ca hierogamia cosmică — ploaia — să se împlinească în cele mai bune condiţii, pentru ca cerealele să crească şi să rodească, femeile să zămislească fii, animalele să se înmulţească şi morţii să-şi poată îndestula vacuitatea cu forţa vitală.

Populaţia kana din Brazilia stimulează forţele de reproducere ale pămîntului, animalelor şi oamenilor print-un dans falic care mimează actul generator; dansul e urmat de o orgie colectivă (referinţe la J. J. Meyer, I, p. 71 sq.). Urme ale simbolismului falic se pot descoperi chiar în ceremoniile agrare europene; astfel, „Bătrînul" e înfăţişat uneori în chip falomorf, iar ultimul snop e numit „destrăbălata"; sau i se face un cap negru cu buze roşii, originar culorile magico-simbolice ale organului feminin (W. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 19, 339; *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, V, col. 281, 284, 302). Se cuvin amintite de asemenea excesele care aveau loc la anumite sărbători arhaice ale vegetaţiei, de pildă, la *Floralia* romanilor (27 aprilie), cînd convoaie de tineri goi defilau pe străzi, sau la *Lupercalii*, cînd bărbaţi tineri atingeau femeile spre a le face fecunde, ori la *Holi*, principala sărbătoare indiană a vegetaţiei, cînd totul era îngăduit.

Holi a păstrat pînă recent atributele unei orgii colective, dezlănţuită pentru a exacerba şi a spori la maximum forţele de re-

producere şi de creaţie ale întregii naturi. Orice decenţă e uitată, pentru că e vorba de un lucru mult mai serios decît respectarea normelor şi obiceiurilor: este vorba de asigurarea continuităţii vieţii. Grupuri compacte de bărbaţi şi copii circulă pe străzi, cîntînd, strigînd şi împroşcîndu-se cu pulbere de *holi* şi cu apă înroşită, roşul fiind prin excelenţă culoarea vitală şi genezică. Cînd întîlnesc femei sau le zăresc după perdele, tradiţia cere să li se adreseze cele mai violente obscenităţi şi injurii. Valoarea magică a injuriilor obscene e bine cunoscută şi era apreciată chiar în culturi evoluate (cf. *Thesmophoriile* ateniene etc.). Hinduşii îşi permit, de asemenea, o foarte mare libertate sexuală în timpul sărbătorii Bali, cînd orice împreunare e îngăduită în afară de incest (texte puranice în J. J. Meyer, II, p. 108 sq.). Populaţiile hose din nord-vestul Indiei practică orgii formidabile în timpul culesului, justificînd aceste excese prin tendinţele vicioase exacerbate ale bărbaţilor şi femeilor, care trebuie satisfăcute pentru a stabili echilibrul comunităţii. Dezmăţul care se obişnuia la sărbătorile recoltei în Europa centrală şi septentrională a fost înfierat în multe concilii, de pildă cel de la Auxerre, în 590, şi de o sumedenie de autori din Evul Mediu, dar a continuat totuşi, în unele regiuni, pînă în zilele noastre (cf. referinţe în J. J. Meyer, II, p. 113).

138. Orgie şi reintegrare. — Orgiile nu se încadrează în mod exclusiv în ceremoniile agrare, deşi păstrează întotdeauna coincidenţe precise cu riturile de regenerare („anul nou") şi fecunditate. Sensul metafizic şi funcţia psihologică a orgiei vor reieşi mai clar din alte capitole ale acestei cărţi. De pe acum putem surprinde însă o perfectă analogie între fenomenul şi mistica agrară, pe de o parte — şi orgia ca modalitate de viaţă colectivă, pe de altă parte. Întocmai ca seminţele care îşi pierd conturul în marea contopire subpămînteană, dezagregîndu-se şi devenind *altceva* (germinarea), oamenii îşi pierd individualitatea în orgie, topindu-se într-o singură unitate vie. Astfel se realizează o patetică şi definitivă confuzie, în care nu se mai poate distinge nici „formă", nici „lege". Se experimentează din nou starea primordială, pre-formală, „haotică" — stare care corespunde, în ordinea cosmologică, „nediferenţierii" haotice dinaintea creaţiei — pentru a promova, prin virtutea magiei imitative, topirea germenilor în aceeaşi matrice telurică. Omul se reintegrează într-o unitate biocosmică, chiar dacă această unitate înseamnă o regresiune de la modalitatea de *persoană* la aceea de *sămînţă*. Într-un anumit sens, orgia transmută omul într-o condiţie agricolă. Abolirea normelor, limitelor şi individualităţilor, trăirea tuturor posibilităţilor teluri-

ce şi nocturne echivalează cu dobîndirea condiţiei seminţelor care se descompun în pămînt, părăsindu-şi forma pentru a da naştere unei plante noi.

Între alte funcţii pe care le îndeplineşte în economia spirituală şi psihologică a unei colectivităţi, orgia o are şi pe aceea de a face posibilă şi a pregăti „reînnoirea", regenerarea vieţii. Trezirea dintr-o orgie poate fi asimilată cu ivirea colţului verde din brazdă: o viaţă nouă începe şi, pentru această viaţă, orgia l-a saturat pe om cu substanţă şi avînt. Ceva mai mult: orgia, reactualizînd haosul mitic dinaintea creaţiei, face posibilă repetarea acestei creaţii. Omul regresează provizoriu în starea amorfă, nocturnă a haosului, spre a putea renaşte cu mai multă vigoare în forma sa diurnă. Orgia, întocmai ca imersiunea în apă (par. 64), anulează creaţia, dar o regenerează totodată; identificîndu-se cu totalitatea nediferenţiată, pre-cosmică, omul speră să revină la sine, restaurat, regenerat, într-un cuvînt, „un om nou". În structura şi funcţia orgiei identificăm aceeaşi dorinţă de repetare a unui gest primordial: Creaţia organizînd haosul. În alternanţa viaţă zilnică-orgie (Saturnalii, Carnaval etc.) identificăm aceeaşi viziune ritmică a vieţii, alcătuită din acţiune şi somn, naştere şi moarte, şi aceeaşi intuiţie ciclică a Cosmosului, care se naşte din haos şi se întoarce în haos printr-o catastrofă sau o *mahāpralaya*, o „mare disoluţie". Fără îndoială, formele monstruoase ale orgiei sînt degradări penibile ale acestei fundamentale intuiţii a ritmului cosmic şi a setei de regenerare şi reînnoire. Dar nu de la aceste forme aberante trebuie să pornim spre a înţelege originea şi funcţia orgiei. Orice „sărbătoare" cuprinde vocaţia orgistică în structura ei.

139. Mistică agrară şi soteriologie. — Se cuvine să subliniem structura soteriologică a misticii agrare chiar în formele ei care nu sînt orgiastice. Viaţa vegetală, care se regenerează prin dispariţia ei aparentă (îngroparea seminţelor), este totodată un exemplu şi o speranţă; acelaşi lucru se poate întîmpla cu morţii şi cu sufletele. Este adevărat că spectacolul acestei regenerări ritmice nu e un „dat", nu se oferă direct contemplaţiei omului; în credinţele arhaice, el este un fapt care se produce datorită riturilor şi acţiunilor umane. Regenerarea *se dobîndeşte* prin gesturi magice, prin Marea Zeiţă, prin prezenţa femeii, prin forţa Erosului şi prin colaborarea întregului Cosmos (ploaia, căldura etc. etc.). Ceva mai mult, toate acestea nu sînt posibile decît ca o repetare a gestului primordial, obţinute fie prin hierogamie, fie prin regenerarea Timpului („anul nou"), fie prin orgia care reactualizează haosul arhetipal. Nimic nu se obţine fără efort, nu-ţi poţi

cîştiga viaţa decît muncind, adică acţionînd în conformitate cu normele: repetînd gesturile primordiale. Deci, speranţele pe care omul civilizaţiei agricole le leagă de exemplul vegetaţiei sînt de la început orientate către *gest*, către *act*. Procedînd într-un anumit fel, acţionînd după anumite modele, omul poate spera în regenerare. Actul, ritul, este indispensabil. De acest amănunt va trebui să ne amintim cînd vom cerceta Misterele antice, care nu numai că au păstrat urme de ceremonii agrare, dar care nu se puteau organiza ca religii iniţiatice dacă n-ar fi avut înapoia lor o lungă perioadă de mistică agrară: adică, dacă spectacolul regenerării periodice a vegetaţiei n-ar fi revelat, cu multe milenii înainte, solidaritatea dintre om şi sămînţă şi speranţa într-o regenerare obţinută după moarte, prin moarte.

Se obişnuieşte a se spune că descoperirea agriculturii a schimbat radical destinul omenirii, asigurîndu-i o hrană îmbelşugată şi îngăduind astfel o creştere prodigioasă a populaţiei. Dar descoperirea agriculturii a avut consecinţe decisive pentru cu totul alt motiv. Nu creşterea populaţiei, nu supraalimentarea au decis soarta umanităţii, ci *teoria* pe care a elaborat-o omul descoperind agricultura. Ceea ce *a văzut* el în cereale, ceea ce *a învăţat* el din acest contact, ceea ce a *înţeles* din exemplul seminţelor care-şi pierd forma sub pămînt, acestea toate au constituit lecţia decisivă. Agricultura a revelat omului unitatea fundamentală a vieţii organice; analogia femeie-ogor, act generator-însămînţare etc., ca şi cele mai importante sinteze mentale s-au ivit din această revelaţie: viaţa ritmică, moartea privită ca regresiune etc. Aceste sinteze mentale au fost esenţiale pentru evoluţia umanităţii şi ele nu au fost posibile decît după descoperirea agriculturii. Una din principalele rădăcini ale optimismului soteriologic se află în mistica agrară preistorică: întocmai ca sămînţa ascunsă sub pămînt, mortul poate spera într-o revenire la viaţă sub o formă nouă. Dar viziunea melancolică, uneori sceptică, a vieţii îşi are, de asemenea, originea în contemplarea lumii vegetale: omul e ca floarea cîmpului ...

STADIUL PROBLEMELOR ŞI BIBLIOGRAFIE

O dată importantă în istoria cultelor vegetaţiei şi agriculturii este marcată de apariţia lucrării lui W. Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, I, II (Berlin, 1875–1877; ed. a 2-a, 1904–1905). Este o adevărată mină de documente folclorice şi etnografice, culese, clasate şi interpretate de savantul german în sprijinul ipotezei sale despre „demonii vegetaţiei". Un volum de

cercetări complementare, *Mythologische Forschungen* (Strassbourg, 1884), a apărut curînd după moartea lui. Contemporanilor le-a trebuit însă mult timp pentru a aprecia importanţa ipotezelor lui W. Mannhardt. Precum aminteşte J. J. Meyer (în postfaţa la *Trilogie*, III, p. 284), germanistul Franz Pfeiffer scrisese că autorul lucrării *Wald-und Feldkulte* nu era decît „un simplu colecţionar de fişe", iar majoritatea savanţilor nu s-au ostenit nici măcar să-l citească. Este foarte probabil că teoria lui W. Mannhardt n-ar fi devenit niciodată populară fără sprijinul masiv pe care i l-a dat opera lui Sir James G. Frazer. Datorită, în primul rînd, imensei erudiţii a lui J. G. Frazer şi realului său talent literar, moda „demonilor vegetaţiei" a reuşit să domine studiile de etnografie şi istoria religiilor pînă în ajunul primului război mondial. Prin *Creanga de Aur* cercetările lui W. Mannhardt au izbîndit. Prima ediţie a lui *The Golden Bough* a fost publicată, în 2 volume, în 1891; a doua ediţie, în 3 volume, în 1900, şi a treia, în 12 volume, între 1911–1918 (aceasta din urmă a fost reeditată de mai multe ori şi tradusă în limba franceză de Pierre Sayn şi H. Peyre, Paris, P. Geuthner, 1927–1935). O versiune prescurtată şi fără note a apărut în 1924 (trad. fr. Lady Frazer, Geuthner, 1924). Un tom complementar, *Aftermath*, a fost publicat în 1937. Volumele din seria *Creanga de Aur* care se ocupă mai cu deosebire de riturile şi miturile vegetaţiei şi agriculturii sînt *Adonis, Attis, Osiris* (2 vol.; trad. fr., 1926, 1934) şi *Spirits of the Corn and of the Wild* (trad. fr. *Esprits des blés et des bois*, 2 vol., 1935). Să amintim verdictul lui A. Goldenweiser (*Anthropology*, London, 1937, p. 531) asupra cărţii *Creanga de Aur*: „Neglijabilă ca teorie, dar indispensabilă cît priveşte colecţia de materiale asupra religiei primitive." Cf. de asemenea C.W. von Sydow, *The Mannhardtian Theories about the Last Sheaf and the Fertility Demons from a Modern Critical Point of Vue* („Folk-Lore", XLV, 193, p. 295–309).

Problema sacrului în vegetaţie şi ritualurile agrare a continuat să fie discutată mult timp după apariţia *corpus*-ului elaborat de J. G. Frazer. Ne vom mărgini să menţionăm cîteva din cele mai importante lucrări: A. V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen*, 5 vol. („F.F. Communications", nr. 30, 31, 32, 55, 62; Sortavala–Helsinki, 1919–1925), materiale bogate, în parte inedite; Jan de Vries, *Contribution to the Study of Odhin Especially in his Relation to Agricultural Practices in Modern Popular Lore* (Helsinki, 1931, F.F.C., nr. 94); J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, 3 vol. (Zürich–Leipzig, 1937), care utilizează în primul rînd documente puranice şi numeroase paralele etnografice (cf., de asemenea, recenzia lui W. Ruben, „Anthropos", 1939, p. 463 sq.). Waldemar Liungman, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, I–II, (Helsinki, 1937–1938), în spec. p. 103 sq. şi p. 1027 sq. Interesul lucrării lui W. Liungman rezidă mai puţin în materialele pe care le foloseşte (savantul suedez depinzînd aproape exclusiv de documentaţia lui J. G. Frazer), cît în critica pe care o face ipotezei Mannhardt-Frazer (continuînd în această privinţă criticile lui A. Lang, E. Anitschkoff, A. Haberlandt, von Sydow şi alţii) şi în efortul său de a degaja „istoria" difuzării riturilor şi

miturilor agrare din Orientul arhaic pînă în nordul germanic. Este cazul să adăugăm însă că această „istorie" nu ne apare întotdeauna convingătoare.

W. Mannhardt (*Wald-und Feldkulte*, ed. a II-a, vol. I, p. 1–155) îşi întemeiază ipoteza privind existenţa unui „duh al arborelui" (Baumseele) pe următoarele fapte: 1) tendinţa generală de a compara Cosmosul şi omul cu un arbore: 2) obiceiul de a lega destinul unui om de viaţa unui arbore; 3) credinţa primitivă că arborele nu este numai locuinţa „duhului pădurii" (Waldgeist) ci şi lăcaşul celorlalte genii, binevoitoare sau ostile, dintre care unii (de pildă, hamadriadele), îşi au viaţa legată în mod organic de viaţa unui arbore; 4) obiceiul de a se pedepsi criminalii pe arbori. „Duhurile" individuale ale arborilor fuzionează, după W. Mannhardt (*ibid.*, I, p. 604), într-un duh colectiv al pădurii.

Dar, cum remarcă W. Liungman (I, p. 336) această „colectivizare" sau „totalizare" a „duhurilor" individuale nu rezultă nicidecum din fapte. W. Mannhardt proceda conform orientării raţionaliste, asociaţioniste a epocii sale. El recrea, în felul său, printr-o serie de combinaţii artificiale, fenomenul pe care-şi propunea să-l explice; „duhul arborelui" ar fi dat naştere unui „duh al pădurii", care, la rîndul său, ar fi fuzionat cu „duhul vîntului" şi ar fi produs un „duh general al vegetaţiei". W. Mannhardt, (*ibid.*, I, p. 148 sq.) crede că poate dovedi această nouă sinteză prin prezenţa în lanurile de grîu a unor genii forestiere – ca „doamnele verzi", „Holzfräulein" etc. Dar aceste asocieri ale geniilor silvestre cu „duhuri" agrare sînt fortuite şi, pînă la urmă, nu dovedesc nimic. Reconstrucţia arbitrară a marelui duh al vegetaţiei nu se termină, de altfel, cu contopirea „duhurilor" agraro-forestiere. W. Mannhardt afirmă că geniul vegetal (adică, Baumseele) care, ca demon al vegetaţiei, este întrupat într-un arbore, se transformă într-o personificare a primăverii sau a verii şi este desemnat şi prin aceste nume (*ibid.*, I, p. 155). În realitate, toate aceste structuri mitice corespund unor intuiţii originale şi nu se deduc, analitic, una din cealaltă. Fiecare din aceste structuri mitice este dependentă de un ritual specific şi acesta din urmă e justificat de o teorie religioasă generală. W. Liungman (*op. cit.*, I, p. 341) are dreptate să propună, în locul „demonului vegetaţiei" al lui W. Mannhardt, o *forţă* sacră „specializată" în vegetaţie; am spune, mai degrabă, o hierofanie vegetală. Sacrificiul divinităţilor vegetaţiei ar deriva, după W. Liungman, din sacrificii făcute în vederea regenerării unei forţe sacre şi, în primul rînd, din „sacrificarea fiului" (*ibid.*, I, p. 342). Se cuvine, de asemenea, să se ţină seama de critica pe care savantul suedez o face ipotezelor lui W. Mannhardt şi J. G. Frazer privitoare la existenţa unui „demon al vegetaţiei" de origine specific germanică; la p. 346, el se întreabă: Cum se explică atunci faptul că riturile şi credinţele în legătură cu acest „demon" sînt mai frecvente în sudul decît în nordul teritoriilor germanice? W. Liungman socoteşte credinţele germanice ieşite dintr-un model oriental, el însuşi derivat din influenţe meridionale care s-ar fi exercitat în epoca marilor migraţiuni; teză pe care însă nu reuşeşte să o facă probantă.

Savantul suedez crede că originea acestor sacrificii umane practicate în folosul recoltei trebuie căutată în Egipt şi anume în ritualurile preosi-

riene, a căror cea mai veche formă el o reconstituie astfel: în timpurile preistorice, un om era înfăşurat într-un snop de papirus (prototip al coloanei *ded*), apoi i se tăia capul; trupul era zvîrlit în apă sau zdrobit, organul generator se arunca într-un eleşteu, iar restul corpului se îngropa în cîmp. Cu prilejul sacrificiului, avea loc o luptă rituală între două cete. O formă mai nouă a ritualului identifica pe Osiris, „Bătrînul", cu omul ferecat în snop, decapitat sau sfîrtecat, iar pe Seth, personificarea secetei, cu cel care îl lovea sau îl arunca în apă. Se împlinea răzbunarea lui Osiris sacrificînd un animal care-l reprezenta pe Seth (ţap, gîscă, poate porc, iepure etc.). Aceste ceremonii aveau loc la sfîrşitul recoltării (jumătatea lui mai). Creşterea apelor Nilului începea la 17 iunie; pe plan mitic, Isis îl căuta atunci pe Osiris. Oamenii se adunau pe mal şi-l plîngeau pe zeul ucis. Poate cu acelaşi prilej avea loc plimbarea rituală a bărcilor iluminate pe Nil. La începutul lui august, Isis („logodnica Nilului"), înfăţişată ca o coloană conică cu vîrful împodobit cu spice, era simbolic fecundată prin ruperea zăgazurilor de pe Nil. Zeiţa zămislea pe Horus. Apoi Thot aduna părţile din trupul lui Osiris: zeul era astfel regăsit. Se comemora evenimentul prin „grădinile lui Osiris". La începutul lui noiembrie aveau loc aratul şi semănatul ritual, iar încolţirea grînelor revela renaşterea lui Osiris.

Din aceste rituri, mai mult sau mai puţin integral reproduse pe coasta Siriei, în Mesopotamia, Anatolia şi Grecia, s-ar fi difuzat în întreaga lume, încă din antichitate, toate scenariile şi ceremonialele agricole, iar mai tîrziu, prin canalul creştinismului şi islamismului (W. Liungman, *Euphrat-Rhein*, I, p. 103 sq.). Populaţiile germanice şi slave ar fi împrumutat ritualul agricol prin contactul cu Europa orientală şi balcanică (a se vedea în acelaşi sens, O. Gruppe, *Grichische Culte*, par. 26, p. 181 sq.; *Geschichte der Klass, Mythologie*, par. 77, p. 190).

Ipoteza lui W. Liungman deschide perspective noi studiului ceremoniilor şi credinţelor agrare, dar dacă ea are şanse să se verifice în domeniul european şi afro-asiatic, anevoie poate explica scenariile americane. Ceea ce însă putem accepta din cercetările savantului suedez este originea orientală (Egipt, Siria, Mesopotamia) a ceremonialului agricol conceput ca un sacrificiu de regenerare integrat într-un scenariu dramatic (a se vedea şi A. Moret, *Rituels agraires de l'ancien Orient*, „Mélanges Capart", Bruxelles, 1935, p. 311–342; A.M. Blackman, *Osiris as the Maker of Corn*, „Studia Aegyptiaca", I, 1938. În legătură cu faptele indiene şi simbolismul „morţii grîului", a se consulta Ananda Coomaraswamy, *Atmayajnā: self sacrifice*, „Harvard Journal of Asiatic Studies", VI, 1942, în spec. p. 362–363).

Rămîne de verificat dacă obiceiul, aproape universal, de a identifica ultimul snop cu un animal (capră, porc, cal, ţap, pisică, vulpe, cocoş, lup etc.; J. G. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 207–305; A. V. Rantasalo, V, p. 46 sq.), de a face din ultimele spice un manechin care să semene cu animalul al cărui nume îl poartă şi care el însuşi este o personificare a puterii recoltei şi a „duhului grînelor" — dacă aceste obiceiuri şi rituri

(moartea simbolică a animalului) pot fi derivate din arhetipul egiptean sau oriental. Se ştie că J. G. Frazer explică identificarea „duhului grîului" cu un animal prin asocierea pe care ar fi făcut-o primii plugari între animalele ascunse în holdă, care fugeau cînd ultimul snop era secerat (*The Golden Bough*, p. 447 sq.; *Spirits of the Corn*, I, p. 270 sq.), şi puterea magică a vegetaţiei. Dar eruditul englez nu izbuteşte să ne facă să înţelegem cum nişte cai, boi, lupi etc. s-ar fi putut ascunde în holde. De asemenea, ipoteza sa că divinităţile vegetaţiei, proprii lumii antice, ar fi fost originar concepute ca animale (Dionysos ca ţap şi taur, Attis şi Adonis ca porc etc.) este o creaţie arbitrară a unui spirit raţionalist. W. Liungman consideră că aceste animale, care au ajuns cu timpul să personifice „puterea" sau „duhul" recoltei, nu sînt decît versiuni tardive, în general golite de sensul lor originar, ale animalelor sethiene sacrificate în folosul recoltei, pentru a răzbuna uciderea lui Osiris de către Seth. Savantul suedez explică astfel jertfirea animalelor roşcate, în special a taurilor, în Egipt: părul roşcat era un atribut al lui Seth, astfel că cei care-l aveau erau identificaţi cu el şi ucişi pentru a răzbuna moartea lui Osiris (*op. cit.*, I, p. 263). Taurul sacrificat în Grecia (la bouphonii, etc.), urmele de formă taurină dată, în Europa, ultimului snop şi denumirile lui taurine, boul jertfit şi consumat în Franţa cu prilejul recoltei, sfîrtecarea sau sacrificarea ţapilor la seceriş etc., sacrificiul porcului (Egipt; în Austria şi Elveţia ultimul snop e numit „scroafă"), omorîrea rituală a cîinilor cu păr roşcat, a vulpilor etc. — toate acestea s-ar datora, după W. Liungman, transmisiunii directe sau indirecte a obiceiului sacrificării animalelor sethiene.

Ipoteza nu ni se pare confirmată, pretutindeni, de fapte. Sacrificiul taurului şi al boului, de pildă, îşi are rădăcinile într-o preistorie mediteraneană neinfluenţată de scenariul osirian. Sensul cosmogonic al acestor sacrificii nu poate fi pus la îndoială şi realizarea lor în cadrul ceremonialului agrar se explică prin simetria mistică ce se observă întotdeauna între orice act de creaţie şi creaţia arhetipală, cosmogonia. Forţa genezică a taurului, ţapului, porcului, dă seama în chip satisfăcător de sensul sacrificiului în ansamblul cerèmoniilor agrare; energia fertilizantă concentrată în aceste animale este eliberată şi distribuită ogoarelor. Acelaşi complex explică frecvenţa orgiilor sau a ritualurilor erotice în cadrul sărbătorilor agricole. În ceea ce priveşte încercarea lui W. Liungman de a reconstitui ritualul pre-osirian, ea nu explică nici divinitatea lui Osiris, nici originea mitului osirian. Deosebirea între scenariul dramatic egiptean, care avea loc în momentul recoltei, şi drama lui Osiris este tot atît de mare ca aceea care există între un adulter şi *Madame Bovary* sau *Anna Karenina*. Mitul, ca şi romanul, înseamnă în primul rînd un act de creaţie autonomă a spiritului (cf. par. 158).

Pentru o interpretare diferită a ceremoniilor agrare, vezi A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice* (Paris, 1920), p. 235 sq. E. Westermarck, *L'origine et le dévelopement des idées morales* (trad. fr. vol. I, 1928, p. 451 sq.) explică sacrificiul la khonzi prin „principiul substituţiei"; formulă comodă, dar sumară, care nu ţine seama de complexitatea fenomenului. În

privinţa Meriah-ului, a se vedea de asemenea L. de la Vallée-Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens* etc. (ed. nouă, Paris, 1936) p. 375–399.

Despre influenţa morţilor asupra agriculturii, vezi J. G. Frazer, *The Belief in Immortality*, I (London, 1913), p. 247 sq.; *id.*, *La crainte des morts* (trad. fr.), I, p. 75 sq.; 101 sq.; 110 sq.; 170 sq.

Despre relaţiile între sărbătorile agrare şi căsătorie, sexualitate etc., vezi, de asemenea, H.K. Haeberlin, *The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians* (American Anthropological Association, *Memoirs*, vol. III, 1916, p. 1 sq.); M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (Paris, 1920), p. 177 sq.; B. Malinovski, *Coral Gardens and their Magic* (London, 1935), I, p. 110 sq.; 119 (puritate sexuală şi lucrări agricole); 219 sq. (magia prosperităţii). Despre analogia ogor–femeie, vezi Th. Gaster „Archiv Orientalni", V, 1933, p. 119; *id.*, *A. Canaanite Ritual Drama* („Journal of American Oriental Society", vol. 66, p. 49–76), p. 63.

Despre mistica telurică şi „mecanica spirituală" care obligă pe cei care aderă total la regimul nocturn al spiritului să se descompună în subterane (cum este cazul, de pildă, cu secta modernă a inochentiştilor în Rusia şi România), cf. cartea noastră *Mitul reintegrării* (Bucureşti, 1942), p. 24 sq.

Despre ritualurile obscene, în legătură cu agricultura, vezi W. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 142–143; *Wald-und Feldkulte*, I, p. 424–434, „Revue Hispanique", vol. 56, p. 265; „Revue des Etudes Slaves", vol. 3, p. 86.

Bogate materiale despre fertilizarea ogoarelor prin carele sacre, în Ed. Hahn, *Demeter und Baubo* (Lübeck, 1896), p. 30 sq.

Cf. U. Hahn, *Die deutschen Opfergebraüche bei Ackerbau und Viehzucht* („Germanistische Abhandlungen", de K. Weinhold, Heft 3); E.A. Armstrong, *The Ritual of the Plough* („Folklore", vol. 54, 1943, nr. 1); F. Altheim, *Terra Mater* (Giessen, 1931); H. Rydh, *Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and China* („Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", nr. 3, Stockholm, 1931, p. 69–98).

Despre originea şi difuziunea culturilor agricole europene, vezi P. Laviosa Zambotti, *Le più antiche culture agricole europee* (Milano, 1943); *id.*, *Origini e diffusioni della civiltà* (Milano, 1947), p. 175 sq.

Cf., de asemenea, bibliografiile capitolelor „Pămîntul" şi „Vegetaţia".

CAPITOLUL X

SPAŢIUL SACRU: TEMPLU, PALAT, „CENTRUL LUMII"

140. Hierofanii şi repetiţie. — Orice kratofanie şi orice hierofanie, fără deosebire, transfigurează locul unde s-a petrecut din spaţiu profan cum era pînă atunci, el devine spaţiu sacru. Astfel, pentru canacul din Noua-Caledonie, „în junglă, un mare număr de stînci, de pietre găurite au un sens deosebit. O anume adîncitură e prielnică pentru căutarea ploii, alta e un loc bun pentru totem, într-o anumită parte rătăceşte duhul răzbunător al unui om asasinat. Toată întinderea este astfel însufleţită, cele mai mici amănunte ale ei au o semnificaţie, natura e încărcată de istorie umană" (M. Leenhardt, *Notes d'archéologie néocaledonienne*, p. 23–24). Se poate spune mai exact că prin kratofanii şi hierofanii natura suferă o transfigurare din care iese încărcată de mit. Plecînd de la observaţiile lui A. R. Radcliffe-Brown şi ale lui A. P. Elkin, L. Lévy-Bruhl a pus în lumină, în chip inspirat, structura hierofanică a spaţiilor sacre: „Aceşti indigeni nu-şi reprezintă niciodată locul sacru ca fiind izolat. El face parte întotdeauna dintr-un complex, în care intră, o dată cu el, şi speciile vegetale sau animale ce abundă în anumite perioade ale anului, eroii mitici care au trăit, au rătăcit, au creat şi adeseori s-au încorporat în acel sol, ceremoniile celebrate periodic în acel loc şi, în sfîrşit, emoţiile trezite de acest ansamblu" (*L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, p. 183).

Elementul principal al acestui complex este, după A. R. Radcliffe-Brown, „centrul local totemic" şi se constată, în majoritatea acestor cazuri, o legătură directă — o „participare", ca să folosim vocabularul lui L. Lévy-Bruhl — între centrele totemice şi anumite figuri mitice care au trăit la începutul timpurilor şi care au creat, atunci, centre totemice. Acolo, în acele spaţii hierofanice, s-au săvîrşit relevaţiile primordiale; acolo a fost iniţiat omul în felul de a se hrăni, de a asigura continuitatea rezervelor sale alimentare. Astfel încît toate ritualurile alimentare celebrate în limitele ariei sacre, a centrului totemic, nu sînt decît imitarea şi repetarea gesturilor săvîrşite *in illo tempore* de către făpturile

mitice. „În acest fel, eroii timpurilor de odinioară (din perioada mitică, *bugari*) scoteau oposumii, peştii şi albinele din ascunzişurile lor" (A. P. Elkin, citat de L. Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 186).

De fapt, noţiunea de spaţiu sacru implică ideea repetării hierofaniei primordiale, care a consacrat acel spaţiu transfigurîndu-l, singularizîndu-l, în fine, izolîndu-l de spaţiul profan înconjurător. Capitolul următor va arăta cum o idee similară de repetiţie susţine noţiunea de timp sacru şi întemeiază atît nenumăratele sisteme rituale, cît şi, în general, speranţele nutrite de omul religios privitoare la mîntuirea lui personală. Un spaţiu sacru îşi trage validitatea din permanenţa hierofaniei care, odată, l-a consacrat. Iată de ce, de fiecare dată cînd vreun trib din Bolivia simte nevoia să-şi reînnoiască energia şi vitalitatea, revine la locul presupus a fi fost leagănul strămoşilor (L. Lévy-Bruhl, p. 188–189). Hierofania n-a avut deci ca singur efect să sfinţească o anumită parte din spaţiul profan omogen; ea asigură, de asemenea, pentru viitor, persistenţa acestei sacralităţi. *Aici*, în *această* arie, se repetă hierofania. Locul se transformă, astfel, într-un izvor nesecat de forţă şi sacralitate care îngăduie omului, prin simplă pătrundere în el, să capete din această forţă şi să se împărtăşească din această sacralitate. Această intuiţie elementară a locului care devine, prin hierofanie, un „centru" permanent de sacralitate comandă şi explică un întreg ansamblu de sisteme, adesea complicate şi stufoase. Dar oricît de variate şi de divers elaborate pot fi spaţiile sacre, ele oferă, toate, o trăsătură comună: există întotdeauna o arie definită care face posibilă (sub forme, de altfel, foarte variate) împărtăşirea întru sacralitate.

Explicaţia perenităţii acestor spaţii consacrate este continuitatea hierofaniilor. Continuînd să întreţină locurile sacre tradiţionale, australienii nu o fac sub presiunea vreunui interes de ordin economic, deoarece, aşa cum remarcă A. P. Elkin, o dată intraţi în serviciul albilor, indigenii depind de aceştia din urmă în privinţa alimentaţiei şi a întregii lor economii (L. Lévy-Bruhl, p. 186–187). Ei pretind acestor locuri să-i menţină în solidaritate mistică cu teritoriul şi cu strămoşii care au întemeiat civilizaţia clanului. Nevoia pe care o simt australienii de a păstra intact contactul cu spaţiile hierofanice este de esenţă religioasă; este nevoia de a rămîne în comunicare directă cu un „centru" producător de sacralitate. De aceea aceste centre se lasă cu foarte mare greutate deposedate de prestigiile lor, pentru a trece, în felul unei moşteniri, de la o populaţie la alta, de la o religie la alta. Stîncile, izvoarele,

peşterile, pădurile venerate în cursul protoistoriei continuă, sub diferite forme, să fie considerate sacre de populaţiile creştine de astăzi. Un observator superficial ar putea lua drept „superstiţii" acest aspect al religiozităţii populare şi să vadă aici dovada că orice viaţă religioasă colectivă este constituită, în bună parte, dintr-o moştenire a preistoriei. În realitate, continuitatea locurilor sacre demonstrează autonomia hierofaniilor; sacrul se manifestă conform legilor propriei sale dialectici, iar această manifestare se impune omului *din afara* lui. A presupune că „alegerea" locurilor sacre e lăsată pe seama omului însuşi înseamnă a face inexplicabilă continuitatea spaţiilor sacre.

141. Consacrarea spaţiului. — În fapt, locul nu e niciodată „ales" de om; este doar „descoperit" de el (Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, p. 375), cu alte cuvinte, spaţiul sacru i se *revelează* într-un fel sau altul. „Revelaţia" nu se produce cu necesitate prin intermediul unor forme hierofanice directe (*acest* spaţiu, *acest* izvor, *acest* arbore etc.); uneori ea se obţine cu ajutorul unei tehnici tradiţionale ivită dintr-un sistem cosmologic şi întemeiată pe el. *Orientarea* este unul din aceste procedee folosite pentru „a descoperi" locurile.

Evident, după cum vom vedea imediat, sanctuarele nu sînt singurele care cer consacrarea unui spaţiu. Construirea unei case implică de asemenea o transfigurare similară a spaţiului profan. Dar, în tot cazul, locul e întotdeauna indicat de un *altceva*, fie acesta o hierofanie fulgurantă, fie principiile cosmologice care unesc orientarea şi geomancia sau, sub forma cea mai simplă, „un semn" încărcat de vreo hierofanie, de cele mai multe ori un animal. Sartori a strîns o bogată documentare (*Ueber d. Bauopfer*, p. 4, nota) asupra validării prin semne animale a ariei destinate unei aşezări umane. Prezenţa sau absenţa furnicilor, a şoarecilor etc. ... e considerată un semn hierofanic decisiv. Uneori se dă drumul unui animal domestic, un taur de pildă; cîteva zile mai tîrziu se porneşte în căutarea lui şi e sacrificat chiar în locul unde a fost regăsit; acolo va trebui înălţată aşezarea.

„Toate sanctuarele sînt consacrate de o teofanie", scria Robertson Smith (*Lectures*, p. 436). Dar observaţia lui nu trebuie considerată ca limitativă. Ea trebuie extinsă la lăcaşurile pustnicilor sau ale sfinţilor şi, în general, la orice locuinţă omenească. „Legenda spune că marabu-ul care a întemeiat El-Hemel, la sfîrşitul sec. al XVI-lea, s-a oprit să-şi petreacă noaptea lîngă izvor şi a înfipt un băţ în pămînt. A doua zi, vrînd să-l ia pentru a-şi continua drumul, a văzut că prinsese rădăcini şi înmugurise. Vă-

zînd în asta un semn al voinţei lui Dumnezeu, şi-a fixat locuinţa în acel loc" (René Basset, citat de P. Saintyves, *Essais de folklore biblique*, Paris, 1923, p. 105). Tot astfel, locurile în care sfinţii au trăit, s-au rugat ori au fost îngropaţi sînt sfinţite şi, ca atare, izolate de spaţiul profan limitrof printr-o împrejmuire sau o îngrădire cu pietre (exemple marocane în Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, p. 122). Am întîlnit deja (par. 75) aceleaşi grămezi de pietre în locul unde un om pierise de moarte violentă (trăznet, muşcătură de şarpe etc.), „moartea violentă" avînd atunci valoare de kratofanie sau hierofanie.

Împrejmuirea, zidul sau cercul de pietre care mărginesc spaţiul sacru se numără printre cele mai vechi structuri arhitectonice ale sanctuarelor cunoscute. Ele apar deja în civilizaţiile protoindiene (de pildă, la Mohenjo Daro, cf. par. 97) şi egeene (cf. reproducerile de inele minoiano-miceniene, în Axel W. Persson *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley, 1942, nr.6, 7, 15, 16 etc.). Împrejmuirea nu implică şi nu înseamnă numai prezenţa continuă a unei kratofanii sau a unei hierofanii în interiorul incintei; ea mai are drept scop să ferească pe profan de primejdia la care s-ar expune pătrunzînd acolo din nebăgare de seamă. Sacrul e întotdeauna primejdios pentru cel care intră în contact cu el fără pregătire, fără să fi trecut prin „gesturile de apropiere", cerute de orice act al religiei. „Nu te apropia aici! spuse Domnul lui Moise, ci scoate-ţi încălţămintea din picioarele tale, că locul pe care calci este pămînt sfînt" (*Ieşirea*, III, 5). De aici, nenumăratele rituri şi prescripţii (picioare goale etc.) relative la pătrunderea în templu, frecvent atestate atît la semiţi cît şi la celelalte popoare mediteraneene (Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 271, n. 3). Importanţa rituală a pragului templului sau al casei (a se vedea, de pildă, J.G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, vol. III, p. 1–18), oricîte valorizări şi diverse interpretări a primit de-a lungul timpului, se explică, de asemenea, prin funcţia separatoare a limitelor, aşa cum am definit-o.

Tot astfel, zidurile cetăţii: înainte de-a fi construcţii militare, ele sînt o apărare magică, deoarece limitează, în mijlocul unui spaţiu „haotic", populat de demoni şi larve (a se vedea mai jos), un teritoriu închis, un spaţiu organizat, „cosmicizat", adică prevăzut cu un „centru". Aşa se explică de ce în perioade critice (asediu, epidemie), toată populaţia se adună pentru a înconjura în procesiune zidurile cetăţii, consolidînd astfel calitatea lor de limită şi pavăză magico-religioasă. Această încercuire procesională a cetăţii cu întreaga înzestrare de relicve, lumînări etc. îmbracă uneori doar o formă magico-simbolică: se oferă sfîntului

patron al oraşului o lumînare a cărei lungime este egală cu perimetrul împrejmuirii. Toate aceste practici de apărare erau foarte răspîndite în Evul Mediu (cf. P. Saintyves, *Essai de folklore biblique*, p. 189 sq.). Sînt însă regăsite şi în alte epoci, în alte medii. În nordul Indiei, de pildă, în timpul unei epidemii, se marchează un cerc în jurul satului, menit să împiedice demonii bolii să pătrundă în incintă (W. Crooke, *Popular Religion in N. India*, I, p. 103–142). „Cercul magic", la mare cinste în atîtea ritualuri magico-religioase, are drept scop principal să stabilească o delimitare între două spaţii eterogene.

142. „Construcţia" spaţiului sacru. — Fără îndoială, spaţiile sacre prin excelenţă — altare, sanctuare — sînt „construite" conform prescripţiilor canoanelor tradiţionale. Dar această „construcţie" se întemeiază în ultimă instanţă pe o revelaţie primordială, care a dezvăluit *in illo tempore* arhetipul spaţiului sacru, arhetip copiat şi repetat apoi la infinit, la înălţarea fiecărui nou altar, fiecărui nou templu sau sanctuar etc. Găsim pretutindeni exemple de „construcţie" a unui spaţiu sacru după un model arhetipal. Ne vom limita la cîteva exemple luate din lumea orientală. De pildă, cazul *maga* iranian. Desolidarizîndu-se de vechile interpretări ale acestui termen (Geldner îl traducea prin „Bund, Geheimbund"), H. S. Nyberg îl leagă de *maya* din *Vidēvdāt*, 9, 1–33, care desemnează actul de purificare îndeplinit într-un spaţiu consacrat cu nouă gropi şi vede aici locul sacru unde impuritatea e suprimată şi unde este posibilă unirea între Cer şi Pămînt (*Yasna*, 53). În această zonă bine delimitată se realizează experienţa grupului pe care H. S. Nyberg îl numeşte „comunitatea Gatha" (*Die Religionen des Alten Iran*, p. 147 sq.).

Înălţarea altarului sacrificial vedic este şi mai instructivă în această privinţă. Consacrarea spaţiului se desfăşoară conform unui dublu simbolism. Pe de-o parte, construirea altarului e concepută ca o creaţie a lumii (v. g. *Śatapatha Brāhmaṇa* VI, 5, 1 sq.). Apa în care s-a diluat argila este asimilată cu apa primordială; argila pusă la temelia altarului, cu Pămîntul; pereţii laterali, cu atmosfera şi aşa mai departe (*Śat. Br.*, I, 9, 2, 29 etc.). Pe de altă parte, construirea altarului echivalează cu o integrare simbolică a timpului, cu „materializarea lui în însuşi corpul altarului". „Altarul focului este anul... Nopţile sînt pietrele lui de demarcaţie, iar din acestea sînt 360, pentru că 360 de nopţi sînt într-un an; zilele sînt cărămizile *yajusmatī*, căci din acestea sînt 360; or, 360 de zile sînt într-un an" (*Śat. Br.*, X, 5, 4, 10). Altarul devine astfel un microcosmos care există într-un spaţiu şi într-un

timp mistic, calitativ distincte de spaţiul şi timpul profan. Cine spune construcţie de altar, spune, totodată, repetare a cosmogoniei. Sensul adînc al acestei repetări ne va apărea curînd (par. 151 sq.).

Aceeaşi valoare cosmogonică se verifică în construcţia *mandalei* aşa cum o practică şcolile tantrice. Cuvîntul înseamnă „cerc"; traducerile tibetane îl redau cînd prin cuvîntul „centru", cînd prin „ceea ce înconjoară". Ea constă propriu-zis dintr-o serie de cercuri, concentrice ori nu, înscrise într-un pătrat. În interiorul acestei diagrame, desenate pe sol cu ajutorul unui fir colorat sau al unor urme de făină de orez colorată, se construiesc chipurile diferitelor divinităţi tantrice. *Mandala* este, totodată, o *imago mundi* şi un panteon simbolic. Pentru neofit, iniţierea constă, în primul rînd, din pătrunderea în diferitele zone sau nivele ale *mandalei*. Ritul poate fi socotit, cu titlu egal, drept echivalent cu *pradakṣina*, ceremonialul binecunoscut al înconjurului unui templu ori al unui monument sacru (*stūpa*), sau cu iniţierea prin intrarea rituală într-un labirint. Asimilarea templului cu *mandala* este evidentă în cazul Barabudur (P. Mus, *Barabudur*, I, p. 320) şi al templelor indo-tibetane construite sub influenţa doctrinelor tantrice (cf. G. Tucci, *Indo-Tibetica*, vol. III, IV). Toate aceste construcţii sacre reprezintă simbolic întregul univers: etajele sau terasele lor sînt identificate cu „cerurile" sau cu nivelele cosmice. Într-un anumit sens, fiecare din ele reproduce Muntele cosmic, adică este considerată ca fiind construită în „centrul lumii". Acest simbolism al centrului, o vom arăta în curînd, se află implicat atît în construirea oraşelor, cît şi în aceea a caselor: este „centru", într-adevăr, orice spaţiu consacrat, adică orice spaţiu în care pot avea loc hierofanii şi teofanii şi unde se verifică o posibilitate de ruptură de nivel între cer şi pămînt.

Orice nouă aşezare omenească este, într-un anumit sens, o reconstrucţie a lumii (par. 151). Pentru a putea *dura*, pentru a fi *reală*, noua locuinţă sau noul oraş trebuie să fie proiectate, cu ajutorul ritualului construcţiei, în „Centrul Universului". După numeroase tradiţii, crearea lumii a început într-un centru şi, din acest motiv, construirea oraşului trebuie de asemenea să se desfăşoare în jurul unui centru. Romulus, după ce a săpat un şanţ adînc (*fossa*), l-a umplut cu roade, l-a acoperit cu pămînt şi a înălţat deasupra un altar (*ara*), a marcat cu plugul un meterez (*designat moenia sulco*, Ovidiu, *Fastele*, IV, 821–825). Şanţul era un *mundus* şi, cum remarcă Plutarh (*Romulus*, 12), „s-a dat acestui şanţ, ca însuşi Universului, numele de lume" (*mundus*). Acest *mundus* era locul de intersecţie a celor trei nivele cosmice (Ma-

crobiu, *Sat*, I, 16, 18). Este probabil că modelul primitiv al Romei a fost un patrat înscris într-un cerc; răspîndirea extrem de întinsă a tradiţiei gemene a cercului şi pătratului ne îndeamnă să o presupunem (cf. A.H. Allcroft, *The Circle and the Cross*, Londra, 1927).

Pe de altă parte, semnificaţia htoniană a monumentelor circulare greceşti (*bothros, tholos, thymele* etc.), atît de viguros pusă în lumină de cercetările recente ale lui F. Robert (*Thymélé*, Paris, 1939), nu trebuie să ne amăgească. Rămîne de văzut dacă această semnificaţie exclusivă nu este, în fapt, rezultatul unei „specializări" egeene, monumentele sacre de tot felul, chiar monumentele funerare (cf. *stūpa* indian), prezentînd de obicei un sens cosmologic mai vast, acela al unei intersecţii a tuturor nivelelor cosmice, care face din fiecare construcţie un „centru". Africa ne oferă în această privinţă un exemplu instructiv, în care factorul htonian nu maschează inspiraţia cosmogonică. Este vorba de ceremonialul întemeierii oraşelor la populaţia mande, pe care îl descrie L. Frobenius (*Monumenta Africana*, vol. VI, Frankfurt, 1929, p. 119–124; *id.*, *Histoire de la civilisation africaine*, p. 155) şi pe care H. Jeanmaire (*Couroï et Courètes*, 1939, p. 166 sq.) şi K Kérényi (C. G. Jung-K. Kérényi *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941, p. 30 sq.) îl compară pe bună dreptate cu ceremonialul întemeierii Romei. Acest ritual african, deşi comportă elemente htonico-agrare (sacrificare de taur şi înălţarea unui altar falomorf deasupra organului lui generator), se sprijină pe o concepţie cosmogonică. Întemeierea noului oraş repetă crearea lumii; într-adevăr, locul odată validat ritual, se înalţă o împrejmuire în formă de cerc sau pătrat străpunsă de patru porţi, corespunzînd celor patru puncte cardinale. Or, aşa cum arătase deja H. Usener (*Götternamen*, p. 190 sq.), oraşele sînt, asemenea Cosmosului, împărţite în patru; cu alte cuvinte, ele sînt o copie a Universului.

143. „Centrul Lumii". — Deoarece simbolismul „centrului" şi implicaţiile lui cosmologice au făcut obiectul mai multor studii anterioare (*Cosmologie şi alchimie babiloniană*, 1936; *Comentarii la legenda Meşterului Manole*, 1943; *Le mythe de l'éternel retour*), vom reproduce aici doar cîteva exemple. Cuprinzînd faptele într-o viziune generală, se poate spune că simbolismul în cauză se articulează în trei ansambluri solidare şi complementare: 1) în centrul lumii se află „Muntele sacru", acolo se întîlnesc Cerul şi Pămîntul; 2) orice templu sau palat şi, prin extensiune, orice oraş sacru şi orice reşedinţă regală sînt asimilate unui „Munte sacru"

şi astfel promovate fiecare „centru"; 3) la rîndul lor, templul sau cetatea sacră, fiind locul pe unde trece *Axis mundi*, sînt privite ca punctul de joncţiune între Cer, Pămînt şi Infern.

Astfel, în credinţele indiene muntele Meru se înalţă în mijlocul lumii, iar deasupra lui străluceşte steaua polară. Această concepţie este împărtăşită de popoarele uralo-altaice, iraniene, germanice (cf. *Le mythe de l'éternel retour*); ea apare chiar la unii „primitivi", ca pigmeii din Malacca (P. Schebesta, *Les pygmées*, p. 156) şi pare, de asemenea, prezentă în simbolismul monumentelor preistorice (W. Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischen Zeit*). În Mesopotamia, un munte central („muntele ţărilor") uneşte Cerul şi Pămîntul (A. Jeremias, *Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur*, p. 130). Tabor, numele muntelui palestinian, s-ar putea să fie *tabbūr* şi să însemne „buric", *omphalos* (E. Burrows, *Some Cosmological Patterns*, p. 51); cît despre muntele Gerizim, el era denumit „buricul pămîntului" *tabbūr eres* (*Judecătorii*, 9, 37). Palestina, prin faptul că era cel mai înalt loc — într-adevăr, ea se găseşte în apropierea vîrfului muntelui cosmic — nu a fost inundată de potop (A. J. Wensinck, *Navel of the Earth*, p. 15). Pentru creştini, Golgota se afla în centrul lumii; era vîrful muntelui cosmic şi, totodată, locul unde Adam fusese creat şi îngropat. Astfel încît sîngele Mîntuitorului a stropit ţeasta lui Adam, îngropat chiar la piciorul crucii, şi l-a mîntuit (referinţe în *Cosmologie şi alchimie babiloniană*, p. 35).

În privinţa asimilării templelor şi oraşelor cu muntele cosmic, terminologia mesopotamiană e clară; templele se numesc: „muntele casă", „casa muntelui tuturor ţărilor", „muntele Furtunilor", „legătura dintre Cer şi Pămînt" etc.... (cf. T. Dombart, *Der Sakralturm*, I, p. 34). Un cilindru de pe vremea regelui Gudea spune că „odaia (zeului) pe care el (regele) a construit-o era asemenea muntelui cosmic" (Albrigt, *The Mouth of the Rivers*, p. 173). Fiecare cetate orientală se afla în centrul lumii. Babilon era o Bābilāni, o „poartă a zeilor", căci pe acolo coborau zeii pe Pămînt. Ziguratul mesopotamian era, la drept vorbind, un munte cosmic (cf. par. 31). Templul de la Barabudur este, de asemenea, o reprezentare a Cosmosului şi e construit în formă de munte (P. Mus, *Barabudur*, I, p. 356). Urcîndu-l, pelerinul se apropie de Centrul Lumii şi, pe terasa superioară, el trăieşte o adevărată ruptură de nivel prin care transcende spaţiul profan, eterogen şi pătrunde pe un „pămînt pur".

Cetăţile şi locurile sfinte sînt asimilate vîrfurilor munţilor cosmici. De aceea Ierusalimul şi Sionul nu au fost acoperite de potop. Pe de altă parte, după tradiţia islamică, locul cel mai înalt al

pămîntului este Kaaba, deoarece steaua polară arată că ea se află înaintea centrului Cerului (text din *Kisāi*, citat de A. J. Wensinck, p. 15). În capitala suveranului chinez perfect, cadranul solar nu trebuie să aibă umbră în ziua solstiţiului de vară, la amiază. O astfel de capitală se află efectiv în centrul universului, lîngă Arborele miraculos „Lemn înălţat" (*Kien mu*), acolo unde se încrucişează cele trei zone cosmice: Cer, Pămînt şi Infern (cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 324).

Într-adevăr, prin faptul că sînt situate în centrul Cosmosului, templul sau cetatea sacră sînt întotdeauna punctul de întîlnire al celor trei regiuni cosmice. *Dur-an-ki*, „legătură între Cer şi Pămînt", era numele sanctuarelor din Nippur, din Larsa şi, desigur din Sippar (E. Burrows, p. 46, sq.). Babilonul avea o sumedenie de nume printre care „Casă de la temelia Cerului şi a Pămîntului", „Legătură între Cer şi Pămînt" (A. Jeremias, *Handbuch*, p. 113). Dar tot la Babilon se făcea legătura între Pămînt şi regiunile inferioare, căci oraşul fusese clădit pe *bāb-apsī*, „Poarta lui Apsu" (Burrows, p. 50); *apsu* desemnînd apele Haosului dinaintea Creaţiei. Regăsim la evrei aceeaşi tradiţie. Stînca de la Ierusalim pătrundea adînc în apele subterane (*tehōm*). În Mishna se spune că Templul se găseşte chiar deasupra lui *tehōm* (echivalent ebraic al lui *apsu*). Şi, după cum în Babilon se afla „poarta lui *apsu*", stînca Templului din Ierusalim cuprindea „gura lui *tehōm*" (texte în E. Burrows, p. 55). Concepţii similare se regăsesc în lumea romană. „Cînd *mundus* este deschis, e ca şi cum poarta tristelor divinităţi infernale ar fi deschisă", spune Varro (citat de Macrobiu, *Sat*, I, 16, 18). Templul italic, de asemenea, era zona de intersecţie a lumilor superioare (divine), terestre şi subterane.

Am atras deja atenţia (par. 81) că *omphalos*-ul era considerat „buricul pămîntului", adică „Centrul Universului". Valenţele htonico-funerare ale *omphalos*-ului nu-i interzic *a priori* orice însemnătate cosmologică. Simbolismul „centrului" înmănunchează noţiuni multiple: aceea de punct de intersecţie a nivelurilor cosmice (canal de joncţiune între Infern şi Pămînt; cf. *bethel*-ul lui Iacob, par. 79 sq.); aceea de spaţiu hierofanic şi totodată *real*; aceea de spaţiu „de creaţie" prin excelenţă, singurul în care *poate* începe Creaţia. Astfel, în diferite tradiţii, vedem creaţia pornind dintr-un „centru", pentru că acolo se găseşte izvorul oricărei realităţi şi deci a *energiei vieţii*. Se întîmplă chiar ca tradiţiile cosmologice să exprime simbolismul centrului în termeni ce par împrumutaţi embriologiei: „Prea Sfîntul a creat lumea ca un embrion. După cum creşterea embrionului porneşte din ombilic, tot aşa Dumnezeu a început creaţia lumii cu ombilicul şi de acolo ea s-a răs-

pîndit în toate direcţiile" (texte citate de Wensinck, p. 19). *Yoma* afirmă: „Lumea a fost creată începînd cu Sionul" (*ibid.*, p. 16). Iar în *Ṛg Veda* (de pildă: X, 149), universul e conceput ca extinzîndu-se dintr-un punct central (cf. comentariul lui W. Kirfel, *Kosmographie*, p. 18).

Tradiţia budistă ne prezintă o concepţie identică: creaţia porneşte dintr-un vîrf, adică dintr-un punct care este totodată central şi transcendent. „Abia născut, Bodhisattva îşi propteşte tălpile pe pămînt şi, întors spre Nord, face şapte salturi, ajunge la pol şi strigă: „Eu sînt cel de la începutul lumii... (*aggo'ham asmi lokassa*), eu sînt mai vîrstnicul lumii" (*jettho'ham asmi lokassa; Majjhimanikāya*, III, 123). Într-adevăr, atingînd vîrful cosmic, Buddha devine *contemporan al începutului lumii*. În chip magic (prin însuşi faptul de a se insera în „centrul" din care s-a ivit întregul univers), Buddha a suprimat timpul şi Creaţia şi se află în momentul atemporal care precede cosmogonia (P.Mus, *La notion du temps réversible*; M. Eliade, *Sapta padāni kramati*). Aşa cum se observă, abolirea timpului profan şi inserţiunea în acel *illo tempore* mitic al cosmogoniei sînt implicate în orice „construcţie" şi în orice contact cu un „centru".

Din moment ce creaţia lumii începe într-un anumit centru, crearea omului nu putea avea loc decît în acelaşi punct, *real* şi *viu* într-un grad suprem. După tradiţia mesopotamiană, omul a fost plămădit în „buricul pămîntului", în UZU (carne) SAR (legătură) KI (loc, pămînt), acolo unde se află de asemenea *Dur-an-ki*, „legătura dintre Cer şi Pămînt" (texte în E. Burrows, p. 49). Ormazd creează boul primordial, Evagdāth, precum şi pe omul primordial, Gayomar, în centrul lumii (texte în A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi*, I, p. 22 sq.). Paradisul în care Adam a fost creat din lut se află, bineînţeles, în centrul Cosmosului. Paradisul era „buricul pămîntului" şi, conform unei tradiţii siriene, era aşezat „pe un munte mai înalt decît toţi ceilalţi" (A. J. Wensinck, p. 14). După cartea siriană *Peştera comorilor*, Adam a fost creat în centrul pămîntului, exact în locul unde avea să se înalţe mai tîrziu Crucea lui Isus (*The book of the Cave of treasures*, trad. Wallis Budge, Londra, 1927, p. 53). Aceleaşi tradiţii au fost păstrate de iudaism (cf. O. Dähnhardt, *Natursagen*, I, p. 112). Apocalipsa iudaică şi *misdrashim*-ele precizează că Adam a fost plămădit în Ierusalim (text în E. Burrows, p. 57); fiind îngropat în chiar locul unde a fost creat, adică în centrul lumii, pe Golgota, sîngele Mîntuitorului — cum am văzut mai sus — îl va răscumpăra direct.

144. Modele cosmice şi rituri ale construcţiei. — Cosmogonia este exemplarul tip al tuturor construcţiilor. Fiecare oraş, fiecare casă care se clădeşte înseamnă o nouă imitare şi, într-un anumit sens, o nouă repetare a Creaţiei Lumii. Într-adevăr, orice oraş, orice locuinţă se află în „centrul universului" şi, prin aceasta, construcţia ei nu a fost posibilă decît prin abolirea spaţiului şi timpului profane şi instaurarea spaţiului şi timpului sacre (cf. *Mythe de l'éternel retour*). După cum oraşul este întotdeauna o *imago mundi*, tot astfel casa e un microcosm. Pragul desparte cele două spaţii; vatra este asimilată centrului lumii. Stîlpul central al locuinţelor popoarelor primitive (*Urkultur* al şcolii Graebner-Schmidt) arctice şi nord-americane (samoyezi, ainu, californieni din nord şi centru, algonchini) este asimilat Axului cosmic. Cînd forma locuinţei variază (de exemplu, la păstorii crescători din Asia centrală) şi cînd casa este înlocuită de iurtă, funcţia mitico-religioasă a stîlpului central este asigurată de deschizătura superioară pe unde iese fumul. Cu prilejul sacrificiilor, se introduce în iurtă un arbore al cărui vîrf iese prin această deschizătură (referinţe, M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 117 sq. şi *passim*). Arborele sacrificial, cu cele şapte ramuri ale lui, simbolizează cele şapte sfere cereşti. Astfel, pe de-o parte, casa e omologată cu Universul, iar pe de altă parte, e privită ca aşezată în „Centrul" lumii, deschizătura amenajată pentru fum găsindu-se în faţa stelei polare. Fiecare locuinţă, prin paradoxul consacrării spaţiului şi prin ritul construcţiei, se vede transformată într-un „centru". Astfel încît toate casele — ca şi toate templele, palatele, cetăţile — se găsesc situate într-unul şi acelaşi punct comun, Centrul Universului. Este vorba aici, ne dăm seama, de un spaţiu transcendent, de cu totul altă structură decît spaţiul profan, compatibil cu o multiplicitate şi chiar cu o infinitate de „centre".

În India, în momentul în care se începe construirea unei case, astrologul determină care piatră de temelie trebuie aşezată pe capul Şarpelui care sprijină lumea. Meşterul zidar înfige un par în locul arătat, aşa încît să „fixeze" bine capul şarpelui htonic şi cutremurele să fie evitate (referinţe, M. Eliade, *Comentarii*, p. 72 sq.). Construcţia casei nu numai că e situată în centrul lumii, dar ea repetă, într-un anumit sens, cosmogonia. Aşa cum se ştie, în nenumărate mitologii lumile au ieşit din sfîrtecarea unui monstru primordial, adesea de formă ofidiană. Întocmai cum toate locuinţele se află în chip magic în „Centrul Lumii", tot astfel construcţia lor se inserează în *acelaşi* moment auroral al creaţiei lumilor (par. 152 sq.). Timpul mitic, ca şi spaţiul sacru, se *repetă* la infinit, cu prilejul fiecărei noi lucrări a omului.

145. Simbolismul „Centrului". — Într-o sumedenie de mituri şi legende întîlnim un Arbore cosmic care simbolizează Universul (cele şapte ramuri corespunzînd celor şapte ceruri), un Arbore sau o Coloană centrală care sprijină lumea, un Arbore al Vieţii sau un Arbore miraculos care acordă nemurire celor care gustă din fructele lui etc. (cf. par. 97 sq.). Fiecare din aceste mituri şi legende reia teoria „centrului", în sensul că Arborele încorporează realitatea absolută", izvorul vieţii şi al sacralităţii, şi ca atare se găseşte în Centrul Lumii. Fie că e vorba de un Arbore Cosmic sau de un Arbore al Vieţii veşnice ori al Cunoaşterii binelui şi răului, drumul care duce la el este un „drum greu", presărat cu obstacole; Arborele se află în regiuni inaccesibile şi e păzit de monştri (par. 108). Nu-i este dat oricui să ajungă la el, nici, odată sosit, să iasă învingător din lupta pe care o va susţine cu monstrul aflat de pază acolo. Este menirea „eroilor" să învingă aceste obstacole şi să ucidă monstrul care interzice apropierea de arbore, sau de iarba nemuririi, de Merele de aur, de Lîna de aur etc. Aşa cum mai multe capitole precedente ne-au dat prilejul să verificăm, simbolul care întrupează realitatea absolută, sacralitatea şi nemurirea e greu de atins. Asemenea simboluri se află într-un „centru", adică sînt întotdeauna bine apărate şi ajungerea la ele echivalează cu o iniţiere, cu o cucerire („eroică" sau „mistică") a nemuririi.

Fără a decide dinainte semnificaţia şi funcţia originală a labirintului, e neîndoielnic că ele includeau ideea de apărare a unui „centru". Nu *oricine* putea pretinde să pătrundă într-un labirint sau să iasă de acolo indemn; intrarea avea valoarea unei iniţieri. Cît despre „Centru", el presupunea evident figuraţii foarte diverse. Labirintul putea apăra o cetate, un mormînt sau un sanctuar, dar în orice caz el apăra un spaţiu magico-religios ce trebuia făcut inviolabil celor nechemaţi, celor neiniţiaţi (cf. W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates*, *passim*). Funcţia militară a labirintului nu era decît o variantă a funcţiei lui esenţiale de apărare contra „răului", a spiritelor ostile şi a morţii. În limbaj militar, un labirint interzicea sau cel puţin complica pătrunderea inamicului, permiţînd totuşi intrarea celor care cunoşteau planul lucrărilor defensive. În limbaj religios, el împiedica spiritele din afară, demonii deşertului şi moartea să pătrundă în cetate. „Centrul" cuprindea atunci întregul ansamblu al cetăţii, a cărei configuraţie reproducea, cum am văzut, universul însuşi.

Dar adesea destinaţia labirintului era de a apăra un „centru" în accepţia primă şi riguroasă a cuvîntului, adică reprezenta accesul iniţiatic la sacralitate, la nemurire, la *realitate absolută*.

Ritualurile labirintice pe care se întemeiază ceremonialul de inițiere (de pildă la malekula) au drept scop să-l învețe pe neofit cum să pătrundă, fără să se rătăcească, chiar în timpul vieții lui pămîntești, în regiunile morții. Labirintul, ca toate celelalte probe inițiatice, este o încercare grea în care nu toți sînt în măsură să biruiască. Într-un anumit fel, experiența inițiatică a lui Tezeu în labirintul din Creta echivala cu expediția în căutarea Merelor de aur din grădina Hesperidelor sau a Lînei de aur din Colchida. Fiecare din aceste încercări se rezuma, morfologic vorbind, la a pătrunde victorios într-un spațiu greu accesibil și bine apărat, în care se afla un simbol — mai mult sau mai puțin transparent — al *puterii, sacralității* și *nemuririi*.

Dar acest „itinerar dificil" e departe de a se verifica numai în probele inițiatice sau eroice mai sus menționate. Îl regăsim și în multe alte împrejurări. Menționăm, ca exemplu, circonvoluțiunile complicate ale unor temple cum e cel de la Barabudur, pelerinajul în Locurile Sfinte (Mecca, Hardwar, Ierusalim etc.), zbuciumul ascetului căutînd mereu o cale spre sine, spre „centrul" ființei lui etc.... Drumul este greu, presărat cu primejdii, pentru că e vorba, în fapt, de un rit de trecere de la profan la sacru, de la efemer și iluzoriu la realitate și eternitate, de la moarte la viață, de la om la divinitate. Accesul la „Centru" echivalează cu o consacrare, o inițiere. Existenței de ieri, profană și iluzorie, îi succede o existență nouă, reală, durabilă și eficace.

Examinată mai îndeaproape, dialectica spațiilor sacre, și în primul rînd a „Centrului", pare contradictorie. Un întreg ansamblu de mituri, simboluri și ritualuri subliniază dificultatea de a pătrunde fără daune într-un „Centru"; pe de altă parte, concomitent, o serie de mituri, simboluri și ritualuri arată că acel centru e ușor accesibil. Pelerinajul în Locurile Sfinte este greu, dar orice drum făcut la o biserică este un pelerinaj. Arborele cosmic este, se știe, inaccesibil, dar este foarte ușor să se introducă în orice iurtă un arbore echivalent Arborelui cosmic. Itinerarul care duce la „Centru" e plin de obstacole etc. ... și totuși fiecare cetate, fiecare templu, fiecare locuință *se află* în Centrul Universului. A pătrunde și a ieși dintr-un labirint este ritul inițiatic prin excelență și totuși orice existență, chiar și cea mai liniștită, poate fi asimilată cu înaintarea într-un labirint. Chinurile și „încercările" îndurate de Ulise sînt fabuloase și totuși orice *întoarcere la vatră* „prețuiește" cît întoarcerea lui Ulise în Ithaca.

146. „Nostalgia Paradisului". — Într-un cuvînt, toate simbolismele și toate asimilările trecute în revistă mai sus dovedesc că

omul, oricît de diferite ar fi calitativ spaţiul sacru şi spaţiul profan, *nu poate trăi decît într-un astfel de spaţiu sacru.* Şi cînd acesta nu i se reveleză printr-o hierofanie, el îl construieşte, aplicînd canoanele cosmologice şi geomantice. Şi astfel, cu toate că „Centrul" e conceput ca fiind situat „undeva", unde doar cîţiva iniţiaţi pot nădăjdui să pătrundă, fiecare casă se pretinde totuşi construită *în chiar acel Centru al lumii.* Am putea spune că un mănunchi de tradiţii atestă dorinţa omului de a se afla *fără efort* în „Centrul Lumii", pe cînd un altul insistă asupra *dificultăţii* şi, ca urmare, asupra *meritului* ce revine putinţei de a pătrunde acolo. Pentru moment nu ne interesează să stabilim istoria fiecăreia din aceste tradiţii. Faptul că prima dintre ele — cea care uşurează construcţia „Centrului" în chiar casa omului — se regăseşte aproape pretutindeni, ne face să o socotim, dacă nu drept cea mai veche, cel puţin ca semnificativă şi proprie întregii umanităţi. Ea pune în relief şi dezvăluie o condiţie determinată a omului în Cosmos, pe care am putea-o numi *„nostalgia paradisului".* Înţelegem prin aceasta dorinţa omului de a se afla *întotdeauna şi fără efort* în inima lumii, a realităţii şi a sacralităţii, pe scurt, dorinţa de a depăşi în chip natural condiţia umană şi a redobîndi condiţia divină; un creştin ar spune: condiţia dinaintea căderii în păcat.

În plus, asimilarea stîlpului casei cu Axul lumii la populaţiile aparţinînd culturilor primitive, ca şi credinţa studiată în altă parte (*Le Chamanisme,* p. 423 sq.) privitoare la joncţiunea relativ uşoară a Cerului cu Pămîntul, ne îndreptăţesc să afirmăm că dorinţa omului de a se plasa în mod firesc şi permanent într-un spaţiu sacru, în „Centrul lumii", era mai uşor de satisfăcut în cadrul societăţilor arhaice decît în civilizaţiile care le-au urmat. Într-adevăr, acest rezultat devine din ce în ce mai greu de dobîndit. Miturile „eroilor", care sînt singuri în măsură să pătrundă într-un „Centru", devin cu atît mai frecvente cu cît civilizaţiile care le produc sau le propagă sînt mai evoluate. Noţiunile de merit, de curaj, de personalitate puternică, de probe iniţiatice etc. joacă un rol de o importanţă crescîndă şi sînt hrănite şi slujite de creditul tot mai copleşitor acordat magiei şi ideii de personalitate.

Dar, atît într-un caz, cît şi în celălalt, „nostalgia paradisului", ni se dezvăluie cu o egală intensitate. Chiar acolo unde domină tradiţia unui „Centru" foarte bine apărat, întîlnim, în număr mare, „echivalenţe" ale acestui „Centru", situate la niveluri din ce în ce mai accesibile. S-ar putea chiar vorbi de „dublete facile" ale „Centrului"; aşa cum am văzut (par. 111), Arborele Vieţii şi Iarba Nemuririi au „dublete facile" în magie, farmacologie şi medicina

populară, în sensul că orice plantă magică sau medicinală sfîrşeşte prin a le putea ţine locul. Pe scurt, indiferent de unghiul din care o privim, dialectica spaţiilor sacre trădează întotdeauna „nostalgia paradisului".

Aceste fapte sînt extrem de importante; ele anunţă şi chiar aduc o contribuţie preţioasă la stabilirea unei autentice antropologii filozofice. Ele au, în primul rînd, meritul de a revela, într-o umanitate aflată încă, potrivit expresiei curente, „la nivel etnografic", o poziţie spirituală pe care numai sărăcia mijloacelor ei de exprimare (reduse la simboluri, rituri, „superstiţii") o deosebeşte de sistemele elaborate şi logic coerente ale teologiei şi metafizicii. Dar tocmai această sărăcie şi această vulgaritate a mijloacelor de exprimare dau o valoare specială atitudinii spirituale pe care o exprimă ele. Autenticitatea lor, funcţia importantă pe care o îndeplinesc în viaţa popoarelor primitive şi semi-civilizate dovedesc, în orice caz, că problemele metafizicii şi ale teologiei sînt departe de a fi o invenţie recentă a spiritului uman sau de a reprezenta o fază neadevărată sau tranzitorie în istoria spirituală a umanităţii.

Dar dialectica paradoxală a spaţiului sacru — accesibil şi inaccesibil, unic şi transcendent, pe de-o parte, repetabil după voie, pe de altă parte — trebuie studiată şi din alt punct de vedere. Ea se integrează, din capul locului, în ceea ce am numit *ambivalenţa sacrului* (par. 6 sq.). Am văzut că sacrul atrage şi respinge, e folositor şi primejdios, aduce atît moartea cît şi nemurirea. Această ambivalenţă are un rol şi în crearea morfologiei stufoase şi contradictorii a spaţiilor sacre. Calităţile negative ale spaţiilor sacre (inaccesibile, primejdioase, păzite de monştri etc.) trebuie explicate, fără îndoială, prin morfologia „teribilă" a sacrului (*tabu*, primejdios etc.) şi invers.

În sfîrşit, se cuvine să menţionăm „dubletele facile ale spaţiului sacru" şi, îndeosebi, ale „Centrului". Producerea lor în serie şi pe planuri tot mai „coborîte", „accesibile" (graţie unor multiple asimilări, *orice* e susceptibil să devină un „Centru", un labirint, un simbol al nemuririi etc.) atestă o reproducere, am spune mecanică, a aceluiaşi unic arhetip, în variante tot mai „localizate" şi mai „comune". Nu este cazul să ne mai ocupăm aici de structura şi funcţia acestor arhetipuri, pe care le-am întîlnit de mai multe ori în alte capitole ale acestei lucrări: orice arbore e susceptibil să devină Arborele cosmic, orice apă poate fi identificată cu Apele primordiale etc. Am consacrat acestei probleme un studiu special (*cf. Le mythe de l'éternel retour*) şi vom avea prilejul să revenim la ea. Este suficient să subliniem că „dinamica" şi „filozofia"

spaţiilor sacre permit să se constate existenţa unui spaţiu sacru arhetipal, pe care hierofaniile şi consacrarea oricărui spaţiu vizează să-l „realizeze". Multiplicitatea „Centrelor" se explică, precum am mai spus, prin structura spaţiului sacru, care admite coexistenţa unei „infinităţi" de „locuri" într-un acelaşi centru. Cît despre „dinamica", „realizarea" acestei multiplicităţi, ea este posibilă prin repetarea unui arhetip. Aşa cum am constatat, acest arhetip este repetabil la orice nivel s-ar dori şi sub forme oricît de grosiere s-ar voi (v. g. Arborele sacru, Apele sacre etc. ...); ceea ce ni se pare însă semnificativ nu este faptul că arhetipul este susceptibil de imitaţii (repetări) grosiere, ci faptul că omul *tinde*, chiar la nivelurile cele mai coborîte ale experienţei lui religioase, „imediate", *să se apropie* de acest arhetip şi să-l *realizeze*. Dacă există vreo trăsătură revelatorie a locului ocupat de om în Cosmos, aceasta nu este, de pildă, nici posibilitatea ca Arborele Vieţii să fie redus la o superstiţie magico-medicală oarecare, nici posibilitatea ca simbolul Centrului să se degradeze pînă la stadiul de „dubletă facilă", cum e căminul; nu: *ci este mai degrabă această nevoie pe care o simte constant omul de a-şi realiza arhetipurile* pînă la nivelurile cele mai de jos şi mai „impure" ale existenţei sale imediate, este mai degrabă această nostalgie a formelor transcendente (aici, a spaţiului sacru).

BIBLIOGRAFIE

Generalităţi despre spaţiul sacru: G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933), p. 369, sq.; R. Guardini, *Von heiligen Zeichen*, p. 71 sq.; W. Bogoras, *Ideeas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion* („American Anthropologist", N. S., vol. 27, 2 apr. 1917, p. 205–266); H. Nissen, *Orientation*, 1906–1910, *passim*; M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 91 sq.; J. Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques* (Paris, 1941); J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains* (Paris, 1940), p. 56 sq.; P. Deffontaines, *Géographie et religion* (Paris, 1948).

Despre ritualurile construirii: Paul Sartori, *Ueber das Bauopfer* („Zeitschrift für Ethnologie", XXX, 1898, p. 1–54); P. Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays* (Paris, 1894), p. 85–120; *id.*, *Le Folklore de France*, vol. IV (Paris, 1907), p. 89–99; bibliografie recentă în M. Eliade, *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (Bucureşti, 1943), spec. p. 37 sq.; G. Cocchiara, *Il Ponte di Arta e i sacrifici di construzione* („Anali del Museo Pittré", Palermo, 1950, p. 38–81).

Despre *circumambulatio*: P. Saintyves, *Le tour de la ville et la chute de Jéricho* (în *Essais de folklore biblique*, Paris, 1923, p. 177–204); W. Pax, în *Wörter und Sachen*, vol. 18, 1927, p. 1–88; P. Mus, *Barabudur* (Hanoi, 1935), I, p. 68 sq., 94 sq. şi *passim*.

Despre *mandala*: M. W. de Visser, *Ancient Buddhism in Japan* (Paris, 1929), I, p. 159–175; H. Zimmern, *Kunstform und Yoga* (Berlin , 1926), p. 94 sq.; G. Tucci, *Il simbolisme archittectonico dei tempi di Tibet Occidentale* („Indo-Tibetica", III–IV, Roma, 1938), *id.*, *Teoria e pratica del mandala* (Roma, 1949, trad. engleză, Londra 1961); E. Suzuki, *Mandara* („Eastern Buddhism", vol. VII, May, 1936); M. Eliade, *Techniques du Yoga* (Paris, 1948), p. 185 sq.; *id.*, *Le Yoga* (Paris, 1954), p. 223 sq.

Despre *mundus*: I. Deubner, *Mundus* („Hermes", vol. 58, 1933, p. 276–287); Hedbund, *Mundus* („Eranos", vol. 31, 1933, p. 53–70); A. H. Allcroft, *The Circle and the Cross* (London, 1927), *passim*; F. Robert, *Thymélé. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'Architectùre religieuse de la Grèce* (Paris, 1939), p. 181, 255 şi *passim*.

Despre „simbolismul centrului": M. Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Bucureşti, 1937), p. 31 sq.; *Comentarii* (Bucureşti, 1943), p. 72 sq.; *Le mythe de l'éternel retour*, cap. I; W. Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Welstrome* („Anthropos", vol. IX, 1914, p. 956–979); Eric Burrows, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion* (în vol. *The Labyrinth*, ed. de S. H. Hooke, London, 1935, p. 45–70); A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916); Th. Dombart, *Der Sakralturm*, I, *Ziqqurat* (München, 1920); W. F. Albright, *The Mouth of the Rivers* („The American Journal of the Semitic Languages and Literatures", vol. 35, 1919, p. 161–195).

Despre *omphalos*, vezi bibliografia cap. „Pietre sacre".

Despre Arborele Cosmic, vezi bibliografia cap. „Vegetaţia".

Despre labirint, vezi W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates. A reference of the Sixth Aeneid to initiation pattern* (Oxford, 1936); Karl Kérényi, *Labyrinth-Studien* („Albae Vigilae", XV, Amsterdam – Leipzig, 1941).

Despre ritualurile labirintice la malekula, vezi A. Bernard Deacon, *Malekula. A Vanishing People of the New-Hebrides* (London, 1936), p. 552, sq. etc; John Layard, *Stone Men of Malekula* (London, 1942), p. 340 sq., 649 sq.

CAPITOLUL XI

TIMPUL SACRU ŞI MITUL VEŞNICULUI REÎNCEPUT

147. Eterogenitatea timpului. — Problema pe care o abordăm în acest capitol se numără printre cele mai aride ale fenomenologiei religioase. Dificultatea nu ţine numai de diferenţa de structură dintre timpul magico-religios şi timpul profan; ea constă şi din faptul că *însăşi experienţa timpului* proprie popoarelor primitive nu este echivalentă întotdeauna cu experienţa timpului proprie unui occidental modern. Deci, pe de o parte, *timpul sacru* se opune *duratei profane*; pe de altă parte, această din urmă *durată* prezintă ea însăşi tipuri diferite de structură, după cum este vorba de societăţi arhaice sau de societăţi moderne. Pentru moment nu e uşor de stabilit dacă această diferenţă provine din împrejurarea că, la primitivi, experienţa timpului profan nu s-a desprins încă de categoriile timpului mitico-religios. Dar este un fapt că această experienţă a timpului lasă primitivului, ca să spunem aşa, o „deschidere" permanentă asupra timpului religios. Simplificînd expunerea şi anticipînd oarecum asupra rezultatului studiului nostru, am putea spune că însăşi structura experienţei temporale a primitivului îi uşurează transformarea duratei în timp sacru. Dar cum această problemă interesează mai ales antropologia filozofică şi sociologia, nu ne vom opri asupra ei decît în măsura în care ne va impune o discuţie asupra timpului hierofanic.

Problema de care ne ocupăm aici este însă următoarea: prin ce se deosebeşte un timp sacru de durata „profană" care îl precede şi care îi urmează? Termenul „timp hierofanic", vom vedea în curînd, acoperă realităţi foarte variate. El poate desemna timpul în care e cuprinsă celebrarea unui ritual şi care, prin aceasta, e un *timp sacru*, adică un timp esenţial diferit de durata profană care îi urmează. El poate, de asemenea, desemna timpul mitic, fie recuperat indirect printr-un ritual, fie realizat prin *repetarea* unei acţiuni înzestrate cu un arhetip mitic. În sfîrşit, el mai poate desemna ritmurile cosmice (de pildă, hierofaniile lunare), în măsura în care aceste ritmuri sînt considerate revelaţii — înţelegem

prin aceasta manifestări, *acţiuni* — ale unei sacralităţi fundamentale subiacente Cosmosului. Astfel, un moment sau o porţiune de timp poate deveni, oricînd, hierofanică; e suficient să se producă atunci o kratofanie, o hierofanie sau o teofanie pentru ca el să fie transfigurat, consacrat, comemorat prin efectul repetării sale şi deci repetabil la infinit. Orice timp, oricare ar fi, este „deschis" asupra unui timp sacru, cu alte cuvinte, poate revela ceea ce am numi, cu o formulă comodă, *absolutul*, adică supranaturalul, supraumanul, supraistoricul.

Pentru mentalitatea primitivă timpul nu este omogen. Fără a pomeni de eventualele lui hierofanizări, timpul ca atare se prezintă sub mai multe forme, de intensitate variată şi destinaţie multiplă. L. Lévy-Bruhl, după Hardeland, a observat la dayaci cinci timpuri distincte, fiecare cu o destinaţie proprie, care diversifică durata unei aceleiaşi zile, respectiv a unei zile de duminică, astfel: 1) Răsăritul soarelui, favorabil începerii unei lucrări. Copiii născuţi în acel ceas sînt fericiţi; dar e un moment în care nu trebuie să pleci la vînătoare, la pescuit sau la drum. Nu ai realiza nici un succes; 2) Către ora nouă dimineaţa: un moment nefericit; nimic din ceea ce se începe atunci nu reuşeşte; totuşi, dacă porneşti la drum, nu te teme de tîlhari; 3) Amiaza: „timp" foarte fericit; 4) Ora trei după amiază: moment al luptei, fericit pentru duşmani, tîlhari, vînători, pescari, nefericit pentru drumeţi; 5) Către apusul soarelui: scurt „timp fericit". *(Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* p. 18–19).

Exemplele sînt nenumărate. Fiecare religie recunoaşte zile faste şi zile nefaste, momente optime în cursul unei zile faste, perioade de timp „concentrat" şi timp „diluat", de timp „forte" şi timp „slab" etc. De pe acum, o trăsătură merită să ne reţină atenţia: timpul apare ca neomogen încă anterior tuturor valorizărilor pe care le va putea primi în cadrul unui sistem ritual dat; anumite perioade sînt faste, altele nefaste. Cu alte cuvinte, timpul îşi descoperă o nouă dimensiune pe care am putea-o numi hierofanică şi graţie căreia durata în sine dobîndeşte nu numai o cadenţă specială, dar şi „vocaţii" diverse, „destine" contradictorii. Evident, această dimensiune hierofanică a timpului poate fi revelată, „cauzată" de ritmurile cosmice, ca în cazul celor cinci timpuri ale daiacilor, sau de crizele solstiţiale, de fazele lunii etc.; de asemenea, ea poate fi „cauzată" de însăşi viaţa religioasă a societăţilor umane, sub forma, de pildă, a acelor sărbători de iarnă concentrate în sezonul mort al vieţii agricole etc.

Diverşi autori au pus recent în lumină originea socială a ritmurilor sacro-temporale (de ex., M. Mauss, M. Granet); totuşi, nu

se poate contesta că ritmurile cosmice n-au jucat şi ele un rol preponderent în „revelarea" şi organizarea acestor sisteme. Va fi suficient să amintim importanţa valorizărilor religioase ale dramei lunare (par. 47 sq.) sau vegetale (par. 139) în destinul spiritual al omului arhaic. Ideile de ritm şi repetiţie, asupra cărora vom mai reveni în cursul acestui capitol, pot fi considerate ca o „revelaţie" a hierofaniilor lunare, independentă de eventuale exemplificări ale ritmului şi repetiţiei în cadrul vieţii sociale ca atare. S-a spus (H. Hubert şi M. Mauss, *La représentation du temps*, p. 213 sq.) că „originea" socială a calculului timpului sacru este confirmată de dezacordul care se observă între calendarele sacre şi ritmurile cosmice. De fapt, această divergenţă nu infirmă cu nimic solidaritatea dintre sistemele de calcul al timpului şi ritmurile cosmice; ea dovedeşte doar, pe de-o parte, inconsistenţa calculelor şi cronometriei primitive şi, pe de alta, caracterul non-„naturalist" al religiozităţii arhaice, ale cărei sărbători nu se adresează fenomenului natural în sine, ci tălmăcirii religioase a acelui fenomen.

Hierofaniile vegetale (par. 123) ne-au dat prilejul să subliniem cît de variabil este locul sărbătorii primăverii în calendar. Am arătat, de asemenea, că ceea ce caracterizează această sărbătoare a primăverii este semnificaţia metafizico-religioasă a *renaşterii* Naturii şi a *reînnoirii* vieţii, iar nu fenomenul „natural" al primăverii în sine. Chiar dacă un calendar nu este calculat după timpul astronomic, nu înseamnă că timpul sacru trebuie întotdeauna orînduit independent de ritmurile cosmice. Ci, pur şi simplu, că aceste ritmuri nu sînt valorizate decît în măsura în care sînt hierofanii şi că această hierofanizare le eliberează de timpul astronomic care le-a slujit, ca să zicem aşa, drept matrice. Un „semn" al primăverii poate „revela" *primăvara* mai înainte ca „primăvara naturală" să se fi făcut simţită (par. 123); ceea ce nu împiedică semnul să marcheze *începutul* unei „ere" noi pe care „primăvara naturală" o va adeveri în curînd, nu atît în calitate de fenomen al naturii cît în acela de *renovare*, *reînceput* total al vieţii cosmice. Bineînţeles, ideea de renovare comportă o reînnoire individuală şi una socială, o dată cu restaurarea Cosmosului. Nu este prima oară cînd în această carte ne este dat să subliniem că, din perspectiva spiritualităţii arhaice, toate obiectele se regăsesc şi toate planurile sînt în raporturi reciproce.

148. Solidaritate şi contiguitate a timpurilor hierofanice. — Eterogenitatea timpului, repartizarea lui în „sacru" şi „profan" nu implică doar „tăieturi" periodice făcute în durata profană

pentru a se insera în ele timpul sacru; ci implică, în plus, faptul că aceste inserţiuni ale timpului sacru sînt solidare, am putea spune chiar continue. Liturghia creştină a unei duminici date este solidară cu liturghia duminicii precedente şi cu aceea a duminicii care va urma. Nu numai că timpul sacru în care se petrece misterul transsubtanţierii pîinii şi vinului în Corpul şi Sîngele Mîntuitorului este diferit calitativ, ca o enclavă între prezent şi viitor, de durata profană din care se detaşează; nu numai că acest timp sacru este solidar cu cel al liturghiilor precedente şi următoare, dar poate fi socotit drept o continuare a tuturor liturghiilor care s-au săvîrşit din momentul în care a fost inaugurat misterul transsubstanţierii pînă în clipa prezentă. Dimpotrivă, durata profană care se scurge între două slujbe divine, nefiind transfigurată în timp sacru, nu poate prezenta nici o contiguitate cu timpul hierofanic al ritului: această durată se scurge, ca să spunem aşa, paralel cu timpul sacru, care ni se revelează astfel ca un *continuum*, întrerupt doar în aparenţă de intervalele profane.

Ceea ce este adevărat pentru timpul cultului creştin este valabil pentru toate timpurile cunoscute de religie, magie, mit şi legendă. Un ritual nu se mulţumeşte să repete ritualul precedent (care este el însuşi repetiţia unui arhetip), dar îi este, în plus, contiguu şi îl continuă, periodic sau nu. Culesul ierburilor magice se face în momentele critice care marchează o ruptură de nivel între timpul profan şi timpul magico-religios, de pildă miezul nopţii Sfîntului Ion. Credinţele populare spun că, timp de cîteva secunde — e cazul cu „iarba fierului" şi feriga —, „cerurile se deschid"; ierburile magice dobîndesc atunci puteri excepţionale şi cel care le culege în clipa aceea poate deveni invulnerabil, invizibil etc. ...

Aceste secunde hierofanice revin în fiecare an. În sensul în care ele constituie o „durată" de structură sacră — dar totuşi o durată — se poate spune că ele *se continuă*, că, de-a lungul anilor şi secolelor, ele formează un singur şi unic „timp". Aceasta nu împiedică însă ca aceste secunde hierofanice să se repete în aparenţă periodic; ni le-am putea închipui ca o deschidere „fulgurantă" asupra Marelui Timp, deschidere care îngăduie aceleiaşi paradoxale secunde a timpului magico-religios să pătrundă în durata profană. Ideile de periodicitate şi repetiţie ocupă un loc considerabil atît în mitologie cît în folclor. „În legendele cu castele, oraşe, mănăstiri, biserici scufundate, blestemul nu e niciodată definitiv: el se reînnoieşte periodic; în fiecare an, în fiecare al şaptelea, al nouălea an, la aceeaşi dată cînd s-a petrecut catastrofa, oraşul reînvie, clopotele bat, castelana iese din tainiţele

ei, comorile se deschid, paznicii adorm; dar la ora prezisă vraja se reface şi totul se stinge. Aceste recidive periodice arată îndeajuns cum aceleaşi date aduc aceleaşi întîmplări" (H. Hubert, M. Mauss, *op. cit.*, p. 205).

149. Periodicitate — prezent etern. — În religie, ca şi în magie, periodicitatea înseamnă înainte de toate utilizarea la infinit a unui timp mitic *readus în prezent*. Toate ritualurile posedă proprietatea de a se petrece *acum*, în *această clipă*. Timpul care a văzut evenimentul comentat sau repetat de un ritual oarecare este *făcut prezent*, „re-prezentat", dacă putem spune astfel, oricît de îndepărtat este imaginat în timp. Patimile lui Cristos, moartea şi învierea sa nu sînt doar comemorate în timpul slujbelor din Săptămîna Mare; ci ele se petrec aievea, *atunci*, sub ochii credincioşilor. Iar un creştin adevărat trebuie să se simtă *contemporan* cu acele evenimente *transistorice*, deoarece, repetîndu-se, timpul teofanic îi devine prezent.

Acelaşi lucru se poate spune şi despre magie. Am văzut (par. 111) vrăjitoarea, plecată în căutarea buruienilor de leac, spunînd: „Vom culege ierburi ca să le punem pe rănile Domnului." Prin puterea ritului magic, vrăjitoarea devine contemporană cu patimile Mîntuitorului, ierburile pe care le culege îşi datorează eficacitatea faptului că *sînt* puse (în tot cazul, *pot fi* puse) pe rănile Mîntuitorului, sau cresc la piciorul Crucii. Cadrul temporal al descîntecului e al unui prezent. Se povesteşte că tămăduitoarea întîlneşte pe Sfînta Fecioară sau alţi sfinţi; că Fecioara ştie de boala lui X şi îi indică leacul etc. Ne vom mărgini să citàm un exemplu ales din comoara deosebit de bogată a folclorului românesc: „Odată, s-au adunat nouă fraţi din nouă taţi, la fel toţi îmbrăcaţi, cu nouă sape tăioase şi nouă securi ascuţite; ei au mers pînă la jumătatea podului de bronz; acolo s-au întîlnit cu Sfînta Maria; ea cobora pe o scară din cer şi a început să-i întrebe: «Unde mergeţi, voi nouă fraţi din nouă taţi, la fel toţi îmbrăcaţi? — Mergem la Muntele din Galileea, să tăiem Pomul Raiului. — Lăsaţi încolo Pomul Raiului. Duceţi-vă la Ion, pentru bubele lui; tăiaţi, retezaţi, şi aruncaţi-le în fundul mării» (Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Bucureşti, 1945, p. 156).

Scena se situează într-un timp mitic, cînd Pomul Raiului nu era încă tăiat şi totuşi ea se petrece *acum*, în momentul precis în care cineva suferă de bube. Descîntecul nu se mulţumeşte să invoce puterea Sfintei Fecioare, căci toate puterile, fie ele chiar divine, se diluează şi se pierd cînd se exercită în durata profană;

el instaurează un alt timp, timpul magico-religios, unul în care oamenii *pot* să se ducă să taie Pomul Raiului şi în care Sfînta Fecioară *coboară* în persoană pe o scară cerească. Şi această instaurare nu este alegorică, ci reală: Ion şi suferinţa lui sînt contemporane cu întîlnirea dintre Fecioară şi cei nouă fraţi. Această contemporaneitate cu marile momente mitice este o condiţie indispensabilă pentru eficacitatea magico-religioasă, de orice natură ar fi ea. Astfel înfăţişat, efortul lui Sören Kirkegaard de a exprima condiţia creştină în formula: „A fi contemporan cu Isus" se dovedeşte mai puţin revoluţionar decît pare la început; Kierkegaard n-a făcut decît să formuleze în termeni noi o atitudine generală şi firească a omului arhaic.

Periodicitate, repetiţie, prezent etern: aceste trei caracteristici ale timpului magico-religios ajută la lămurirea sensului neomogeneităţii acestui timp kratofanic şi hierofanic în raport cu durata profană. Întocmai tuturor celorlalte activităţi esenţiale ale vieţii omeneşti (pescuit, vînătoare, culesul fructelor, agricultura etc.), care au devenit ulterior, deşi întotdeauna incomplet, activităţi „profane", riturile au fost revelate de zei sau de „strămoşi". De fiecare dată cînd se repetă un rit sau un act semnificativ (vînătoare etc.), se imită gestul arhetipal al zeului sau al strămoşului, gestul care s-a petrecut *la originea* timpurilor, adică într-un timp mitic.

Dar această repetare are totodată ca efect instaurarea timpului mitic al zeilor şi strămoşilor. Astfel, în Noua-Guinee, cînd o căpetenie marină porneşte pe mare, el personifică eroul mitic Aori: „El poartă costumul pe care, potrivit mitului, îl îmbrăca Aori; ca şi el, are faţa înnegrită, şi în păr un *love* de acelaşi fel cu cel luat de Aori din capul lui Iviri. Dansează pe punte şi-şi deschide braţele aşa cum Aori îşi desfăşura aripile... Un pescar îmi spune că atunci cînd se ducea să tragă în peşti (cu arcul) se simţea Kivavia însuşi. El nu implora favoarea şi ajutorul acestui erou mitic; se identifica cu el" (F. E. Williams, citat de L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive,* p. 163–164). Cu alte cuvinte, pescarul trăieşte în timpul mitic al lui Kivavia, aşa cum marinarul care se identifică cu Aori trăieşte în timpul transistoric al acelui erou. Fie că *devine* eroul însuşi, fie că devine doar *contemporanul* lui, melanezianul trăieşte un prezent *mitic*, imposibil de confundat cu vreo durată profană. Repetînd un gest arhetipal, el se inserează într-un timp sacru anistoric şi această inserţie nu poate avea loc decît dacă timpul profan este abolit. Importanţa considerabilă a acestei aboliri pentru omul arhaic ne va apărea ulterior.

150. Restaurarea timpului mitic. — Prin orice ritual şi deci prin orice gest semnificativ (vînătoare, pescuit etc...), primitivul se inserează în „timpul mitic". Căci „epoca mitică, *dzugur*, nu trebuie gîndită doar ca un timp trecut, ci şi ca timp prezent şi viitor: ca o stare şi totodată o perioadă" (A. P. Elkin, citat de L. Lévy-Bruhl, *Mythologie primitive*, p. 7). Această perioadă este „creatoare (*ibid.* p. 8), în sensul că atunci, *in illo tempore*, au avut loc atît creaţia şi organizarea Cosmosului, cît şi revelaţia, prin zei, strămoşi sau eroi civilizatori, a tuturor activităţilor arhetipale. *In illo tempore*, în epoca mitică, totul era posibil. Atunci „speciile" nu erau încă fixate şi formele erau „fluide". (Amintirea acestei fluidităţi se simte supravieţuind chiar în tradiţiile mitologice elaborate; în mitologia greacă, de pildă, epoca lui Uranos, aceea a lui Cronos etc. cf. par. 23.) Pe de altă parte, aceeaşi fluiditate a „formelor" constituie, la cealaltă extremitate a timpului, unul din sindroamele eshaton-ului, al momentului în care „istoria" va lua sfîrşit şi în care întreaga lume va începe să trăiască într-un timp sacru, în eternitate. „Atunci lupul va locui laolaltă cu mielul şi leopardul se va culca lîngă căprioară etc. ..." (*Isaia*, 11,6 sq.). Atunci, *nec magnos metuent armenta leones*, „turmele de boi nu se vor teme de leii cei mari" (*Virgiliu, Ecloga IV*, 22).

Se cuvine bine subliniată tendinţa — observabilă în orice societate, oricare i-ar fi gradul de evoluţie — de a restabili *„acel timp"*, timpul mitic, Marele Timp. Căci această restaurare este rezultatul oricărui rit şi oricărui gest semnificativ, fără deosebire. „Un rit este repetiţia unui fragment al timpului originar"; iar „timpul originar slujeşte drept model tuturor timpurilor. Ceea ce s-a petrecut într-o zi se repetă fără încetare. Este de ajuns să cunoşti mitul spre a înţelege viaţa" (G. Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, p. 120, 101). În legătură cu articulaţia şi semnificaţia mitului, vom cîntări gradul exact de adevăr aflat în formula lui Van der Leeuw: „Este de ajuns să cunoşti mitul spre a înţelege viaţa." Să înregistrăm, pentru moment, aceste două caracteristici ale timpului mitic (sau, conform contextelor, sacru, magico-religios, hierofanic): 1) repetabilitatea lui (în sensul că orice acţiune semnificativă îl reproduce); 2) faptul că, deşi e considerat ca transistoric, situat dincolo de orice contingenţă, într-un fel în eternitate, acest timp sacru are, *în istorie*, un „început", anume momentul cînd divinitatea a creat lumea sau a organizat-o, momentul cînd eroul civilizator sau strămoşul au dezvăluit o activitate oarecare etc.

•

Din punctul de vedere al spiritualităţii arhaice, orice început este un *illud tempus*, deci o deschidere asupra Marelui Timp,

asupra eternităţii. Marcel Mauss a văzut bine că „evenimentele religioase care se petrec în timp sînt legitim şi logic considerate ca petrecîndu-se în eternitate (*op. cit.*, p. 227). Într-adevăr, fiecare din aceste „evenimente religioase" repetă la infinit arhetipul, adică repetă ceea ce s-a petrecut la „început", în momentul în care un rit, un gest religios fiind revelate, ele s-au manifestat totodată în istorie.

După cum vom arăta mai pe larg în cele ce urmează, istoria, în perspectiva mentalităţii primitive, coincide cu mitul; orice *eveniment* (orice conjunctură ce are un sens), prin însuşi faptul că *s-a produs în timp*, reprezintă o ruptură a duratei profane şi o invazie a Marelui Timp. Ca atare, orice eveniment, prin însuşi faptul că s-a întîmplat, că s-a petrecut în timp, este o hierofanie, o „revelaţie". Paradoxul acestui „eveniment-hierofanie" şi al acestui „timp istoric-timp mitic" nu e un paradox decît în aparenţă; pentru a o risipi este de ajuns să te reaşezi în condiţiile speciale ale mentalităţii care le-a conceput. Căci, în fond, primitivul nu găseşte acţiunilor omeneşti semnificaţie şi interes (de pildă, muncilor agricole, obiceiurilor sociale, vieţii sexuale, culturii etc.) decît în măsura în care ele repetă gesturile revelate de divinităţi, eroi civilizatori sau strămoşi. Tot ce nu intră în cadrul acestor acţiuni semnificative, neavînd model transuman, nu are nici nume, nici importanţă. Dar toate aceste acţiuni arhetipale au fost revelate atunci, *in illo tempore*, într-un timp care nu poate fi situat cronologic, în timpul mitic. Revelîndu-se, ele au întrerupt durata profană şi au introdus în ea timpul mitic. Dar, totodată, ele au creat şi un „început", un „eveniment" care vine să se insereze în perspectiva cenuşie şi uniformă a duratei profane (a duratei în care apar şi dispar actele nesemnificative) şi construieşte astfel „istoria", seria „evenimentelor prevăzute cu un sens", distinctă de curgerea gesturilor automate şi fără semnificaţie. Astfel încît, oricît de paradoxal pare, ceea ce am putea numi „istorie" a societăţilor primitive se reduce exclusiv la evenimentele mitice care s-au petrecut *in illo tempore* şi care n-au încetat să se repete de atunci şi pînă în zilele noastre. Tot ceea ce, în ochii unui om modern, este cu adevărat „istoric", adică unic şi ireversibil, este considerat de primitiv ca lipsit de importanţă, neavînd un precedent mitico-istoric.

151. Repetiţie non-periodică. — Aceste observaţii contribuie, în egală măsură, la înţelegerea mitului (par. 156 sq.) şi la explicarea timpului mitic, hierofanic, magico-religios, care formează obiectul principal al acestui capitol. Sîntem de-acum în

măsură să înţelegem de ce timpul sacru, religios nu se reproduce întotdeauna periodic; dacă o anumită sărbătoare (situată, bineînţeles, într-un timp hierofanic) se repetă periodic, există alte acţiuni, profane în aparenţă — doar în aparenţă — care, prezentîndu-se şi ele „inaugurate" într-un *illud tempus*, pot avea loc *oricînd*. Oricînd poţi pleca la pescuit, la vînătoare etc.... şi imita astfel un erou mitic, îl poţi întrupa, restaurînd în acest fel timpul mitic, ieşind din durata profană, repetînd mitul-istorie. Pentru a reveni la ceea ce tocmai spuneam, orice timp este susceptibil să devină timp sacru; în orice moment durata poate fi preschimbată în eternitate. Fireşte, aşa cum vom vedea, periodicitatea timpului sacru ocupă un loc considerabil în concepţiile religioase ale întregii umanităţi; dar faptul că acelaşi mecanism al imitării unui arhetip şi al repetării unui gest arhetipal poate desfiinţa durata profană şi o poate transfigura în timp sacru, şi aceasta în afara riturilor periodice, este o împrejurare plină de sens; ea dovedeşte, pe de-o parte, că tendinţa de a hierofaniza timpul este un lucru esenţial, independent de sistemele organizate în cadrul vieţii sociale, independent de mecanismele destinate să suprime timpul profan (de pildă „anul vechi") şi să instaureze timpul sacru (anul nou), asupra cărora vom reveni curînd; ea ne aminteşte, pe de altă parte, „dubletele facile" pe care le-am semnalat la instaurarea spaţiului sacru (par. 146). Aşa cum un „centru al lumii", care prin definiţie se găseşte într-un loc inaccesibil, poate fi totuşi construit oriunde, fără să ne izbim de dificultăţile de care pomenesc miturile şi legendele eroice, tot astfel timpul sacru, instaurat cel mai adesea în timpul sărbătorilor colective, pe calea calendarului, poate fi atins *oricînd* şi de *oricine*, prin simpla repetare a unui gest arhetipal mitic. Să luăm act, de pe acum, de această tendinţă de a depăşi cadrele colective ale instaurării timpului sacru: ea are o importanţă care nu va întîrzia să ne apară.

152. Regenerarea timpului. — Sărbătorile au loc într-un timp sacru, adică, aşa cum remarcă M. Mauss, în eternitate. Dar sînt anumite sărbători periodice — cu siguranţă, cele mai importante — care ne fac să întrevedem ceva în plus: dorinţa de a suprima timpul profan deja scurs şi de a instaura un „timp nou". Cu alte cuvinte, sărbătorile periodice, care închid un ciclu temporal şi deschid unul nou, întreprind o *regenerare totală a timpului*. Deoarece am studiat destul de detaliat în altă parte (*Le mythe de l'éternel retour*) scenariile rituale care marchează sfîrşitul anului trecut şi începutul anului nou, ne putem îngădui aici doar o privire sumară asupra acestei importante probleme.

Morfologia scenariilor rituale periodice este extraordinar de bogată. Cercetările lui J. G. Frazer, A. J. Wensinck, G. Dumézil şi ale altor autori menţionaţi în bibliografie ne îngăduie să-i rezumăm substanţa în schema următoare. Sfîrşitul anului şi începutul anului cel nou dau naştere unui ansamblu de rituri: 1) purgaţiuni, purificări, mărturisirea păcatelor, izgonirea demonilor, alungarea răului afară din sat etc.; 2) stingerea şi reaprinderea focurilor; 3) procesiuni mascate (măştile figurînd sufletele morţilor), primire ceremonială a morţilor, care sînt hrăniţi (ospeţe etc.) şi care la sfîrşitul serbării sînt conduşi pînă la marginea localităţii, pînă la mare, la pîrîu etc.; 4) lupte între două cete inamice; 5) intermediu carnavalesc, saturnalii, răsturnare a ordinei normale, „orgie".

Fără îndoială, scenariul sfîrşitului de an şi începutul anului nou nu cuprinde nicăieri toate aceste rituri a căror listă nici n-am avut de altfel pretenţia s-o epuizăm, căci nu am pomenit de iniţieri şi, în anumite regiuni, de căsătoriile prin răpire. Toate aceste rituri fac însă parte din unul şi acelaşi cadru ceremonial. Fiecare din ele urmăreşte — în perspectiva şi planul său propriu — abolirea timpului scurs în perioda ciclului care se încheie. Astfel, purgaţia, purificările, arderea efigiilor „vechiului an", izgonirea diavolilor, a vrăjitoarelor şi, în general, a tot ce reprezintă anul scurs au drept scop să distrugă totalitatea timpului trecut, să-l *suprime*. Stingerea focurilor echivalează cu instaurarea „întunericului", a „nopţii cosmice" în care toate „formele" îşi pierd conturul şi se contopesc. Pe plan cosmologic, „întunericul" este identic cu haosul, după cum reaprinderea focului simbolizează creaţia, restaurarea formelor şi limitelor. Măştile care întruchipează strămoşii, sufletele morţilor care vizitează în chip ceremonial pe cei vii (Japonia, Germania etc.) sînt şi semn că hotarele au fost anulate şi înlocuite prin fuzionarea tuturor modalităţilor. În acest interval paradoxal între două „timpuri (= între două Cosmosuri) devine posibilă comunicarea între cei vii şi cei morţi, adică între „formele" realizate şi preformalul, larvarul. Într-un anumit sens, se poate spune că, în „întunericul" şi „haosul" instaurat prin lichidarea vechiului an, toate modalităţile coincid şi contopirea universală („noapte" = „potop" = disoluţie) face posibilă fără efort, automat, o *coincidentia oppositorum* pe toate planurile.

Această voinţă de a suprima timpul apare încă mai vizibilă în „orgia" care are loc, cu o violenţă variată ca intensitate, cu prilejul ceremoniilor Anului Nou. Orgia este, de asemenea, o regresiune în „întuneric", o restaurare a haosului primordial şi, în această calitate, precede orice creaţie, orice manifestare de forme

organizate. Fuzionarea tuturor „formelor" într-una singură, vastă unitate nediferenţiată, repetă întocmai modalitatea indistinctă a realului. Am semnalat cu altă ocazie (par. 138) funcţia şi semnificaţia sexuală şi în acelaşi timp agricolă a orgiei; la nivel cosmologic, „orgia" este echivalentul Haosului sau al plenitudinii finale, iar, în perspectivă temporală, al Marelui Timp, al „clipei eterne", al non-duratei. Prezenţa orgiei în ceremoniile care marchează tăieturi periodice ale timpului trădează o *voinţă de abolire integrală a trecutului prin abolirea Creaţiei*. „Confuzia formelor" este ilustrată prin răsturnarea condiţiilor sociale (la Saturnalii, sclavul este stăpîn, stăpînul slujeşte pe sclavi; în Mesopotamia, regele este detronat şi umilit etc.); prin coincidenţa contrariilor (matroana este tratată ca o curtezană etc.); prin suspendarea tuturor normelor etc. Dezlănţuirea destrăbălării, încălcarea tuturor interdicţiilor, coincidenţa tuturor contrariilor n-au altă intenţie decît disoluţia lumii — al cărei chip este comunitatea — şi restaurarea lui *illud tempus* primordial, care este evident momentul mitic al *începutului* (haos) şi al *sfîrşitului* (potop sau *ekpyrōsis*, apocalipsă).

153. Repetarea anuală a cosmogoniei. — Această semnificaţie cosmologică a orgiei carnavaleşti de la sfîrşitul anului este confirmată de faptul că haosul este întotdeauna urmat de o nouă creaţie a Cosmosului. Sub forme mai mult sau mai puţin limpezi, aceste ceremoniale periodice tind toate la o repetare simbolică a creaţiei. Ne vom mărgini doar la cîteva exemple. La babilonieni, în cursul ceremonialului Anului Nou, *akitū* (care durează 12 zile), se recita de mai multe ori, în templul lui Marduk, poemul zis al Creaţiei, *Enūma Elish*: era un mijloc de a se reactualiza, prin magie orală şi prin riturile care o însoţeau, lupta dintre Marduk şi monstrul marin Tiamat, luptă care se petrecuse *in illo tempore* şi care, prin biruinţa finală a zeului, pusese capăt Haosului. Hitiţii practicau un obicei analog: în cadrul sărbătorii Anului Nou, ei recitau şi reactualizau duelul exemplar dintre zeul atmosferic Teshup şi şarpele Iluyankash (cf. A. Götze, *Kleinasien*, Leipzig, 1933, p. 130). Lupta, dintre Marduk şi Tiamat, era mimată prin ciocnirea a două cete de bărbaţi (R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, p. 99) şi acest ritual se regăseşte la hitiţi (de asemenea cu ocazia Anului Nou, A. Götze, *ibid.*), ca şi la egipteni (Ivan Engnell, *Studies on Divine Kingship in the Ancient Near Est*, Uppsala, 1943, p. 11). Se reproducea trecerea de la Haos la Cosmos: „De-ar putea mereu să-l învingă pe Tiamat, exclamau, şi să-i scurteze zilele!" Lupta, biruinţa lui Marduk şi crearea lumii deveneau astfel fapte prezente.

Cu prilejul lui *akitū* se celebra şi *zakmuk*, „sărbătoarea sorţilor", astfel numită pentru că se trăgeau sorţii fiecărei luni a anului; cu alte cuvinte, acum se *creeau* cele douăsprezece luni următoare, conform unei concepţii comune multor altor tradiţii. O serie întreagă de ritualuri li se adăugau: coborîrea lui Marduk în Infern, umilirea regelui, expulzarea relelor reprezentate de un ţap ispăşitor, în sfîrşit, hierogamia zeului cu Serpanitūm — hierogamie pe care regele o reproducea cu o hierodulă, în camera zeiţei (R. Labat, *op. cit.*, p. 247) şi care, desigur, dădea semnalul unui moment de destrăbălare colectivă. Asistăm astfel la o regresiune în haos (supremaţie a lui Tiamat, „confuzie a formelor") urmată de o nouă creaţie (biruinţă a lui Marduk, fixare a destinelor, hierogamie = „o nouă naştere"). O dată cu dizolvarea vechii lumi în haosul primordial, se obţinea implicit şi abolirea timpului vechi, un modern ar spune a „istoriei" ciclului care se încheia.

Pentru mentalitatea primitivă, timpul vechi este constituit din durata profană în care s-au înscris toate evenimentele fără însemnătate, adică fără modele arhetipale; „istoria" este memoria acestor evenimente, a ceea ce pînă la urmă trebuie numit non-valori sau chiar „păcate" (în măsura în care ele constituie abateri în raport cu normele arhetipale). Am văzut că, pentru primitivi, adevărata istorie e, dimpotrivă, o mito-istorie, că ea înregistrează numai repetiţia gesturilor arhetipale revelate de zei, strămoşi sau eroii civilizatori, în decursul timpului mitic, *in illo tempore*. Pentru primitiv, toate repetările arhetipurilor se petrec în afara duratei profane; reiese de aici că, pe de-o parte, astfel de acţiuni n-ar putea constitui „păcate", abateri în raport cu norma şi că, pe de altă parte, ele nu au nimic comun cu durata, cu „timpul vechi", periodic suprimat. Alungarea demonilor şi a duhurilor, mărturisirea păcatelor, purificările şi, mai ales, revenirea simbolică la haosul primordial, toate acestea înseamnă abolirea timpului profan, a timpului vechi în care s-au realizat, pe de-o parte, evenimentele lipsite de sens, pe de alta, toate abaterile.

O dată pe an deci, timpul vechi, trecutul, memoria evenimentelor non-exemplare (pe scurt, „istoria" în sensul actual al cuvîntului) sînt anihilate. Repetarea simbolică a cosmogoniei, care urmează exterminării simbolice a lumii vechi, regenerează *timpul în totalitatea lui*. Căci nu este vorba doar de o sărbătoare care inserează, în durata profană, „clipa eternă" a timpului sacru; ceea ce se urmăreşte în plus este, precum s-a mai spus, anularea întregului timp profan scurs în limitele ciclului care se încheie. În aspiraţia de a *reîncepe o viaţă nouă în sînul unei Creaţii noi* — aspiraţie făţiş prezentă în toate ceremoniile de sfîrşit şi început de an

— străbate şi dorinţa paradoxală de a reuşi să se inaugureze o existenţă anistorică, adică de a putea trăi exclusiv într-un timp sacru. Ceea ce înseamnă a proiecta o regenerare a întregului timp, o transfigurare a duratei în „eternitate".

Această nevoie de regenerare totală a timpului (realizabilă prin repetarea anuală a cosmologiei) s-a păstrat pînă şi în tradiţii ce nu pot fi calificate drept „primitive". Am menţionat articulaţiile sărbătorii Anului Nou la babilonieni. Elementele cosmogonice sînt de asemenea transparente în ceremonialul evreiesc corespunzător. La „schimbarea anului" (*Ieşirea*, 34, 22), la „ieşirea din an" (*ibid.*, 23, 16), avea loc lupta lui Jahve cu Rahab, înfrîngerea acestui monstru marin (echivalentul lui Tiamat) de către Jahve şi izbînda asupra Apelor, care echivala cu repetarea creaţiei lumilor şi, totodată, cu mîntuirea omului (biruinţă asupra morţii, garantarea hranei pentru anul care vine etc.; cf. A. R. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, p. 97 sq.).

A. J. Wensinck mai semnalează şi alte urme ale concepţiei arhaice de re-creare anuală a Cosmosului, păstrate în tradiţiile iudaice şi creştine (*The Semitic New Year and the Origin of Eschatology*, p. 168). Lumea ar fi fost creată în timpul lunilor Tishri sau Nisan, adică în timpul perioadei ploilor, perioadă cosmogonică ideală. La creştini, misterul binecuvîntării apelor la Bobotează presupune de asemenea un sens cosmogonic. „Dumnezeu a creat din nou cerurile pentru că păcătoşii au adorat corpurile cereşti; a creat din nou lumea care fusese întinată de Adam; el a făurit o nouă creaţie cu propria salivă" (Efrem Sirul, *Imne*, VIII, 16; A. J. Wensinck, p. 169). „Alah este cel ce săvîrşeşte Creaţia, deci o repetă", spune Coranul (*sūra*, IV, 4). Această veşnică repetare a actului cosmogonic, care face din fiecare An Nou inaugurarea unei Ere, îngăduie revenirea morţilor la viaţă şi întreţine speranţa pe care o au credincioşii în învierea trupurilor. Această tradiţie supravieţuieşte atît la popoarele semitice (F. R. Lehman şi Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran*), cît şi la creştini (A. J. Wensinck, p. 171). „Atotputernicul trezeşte trupurile şi totodată sufletele în ziua Bobotezei" (Efrem Sirul, *Imne* I, 1) etc.

Un text pahlevi tradus de E. Darmesteter (*Zend-Avesta*, Paris, 1892–93, vol. II, p. 640, n. 138) spune că: „În luna fravardin, în ziua xurdhāth, Domnul Ohrmazd va înfăptui învierea şi «al celui de al doilea trup», iar lumea va fi scoasă din neputinţa ei cu demonii, leacurile etc. Şi va fi belşug în toate, nu va mai fi atîta dorinţă de hrană; lumea va fi pură, omul va fi eliberat de piedici (ale duhului rău) şi în veci nemuritor." Qazwīnī spune că, în ziua

de Naurōz, Dumnezeu a înviat morţii, „le-a redat sufletele apoi a poruncit Cerului, din care a căzut ploaie peste ei, şi de aceea oamenii au luat obiceiul să verse apă în acea zi" (*Cosmographie*, citat de A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi*, II, p. 147). Legăturile foarte strînse între ideile de „creaţie prin apă" (cosmogonie acvatică; potop care regenerează periodic viaţa „istorică"; ploaie), de naştere şi înviere, sînt confirmate prin această frază din Talmud: „Dumnezeu are trei chei: aceea a ploii, aceea a naşterii, aceea a învierii morţilor" (*Ta'anit*, fol. 2 a; A. J. Wensinck, p. 173).

Naurōz, Anul Nou persan, este totodată sărbătoarea lui Ahura Mazda (celebrată în „ziua Ohrmadz" a primei luni) şi ziua în care a avut loc crearea lumii şi a omului (cf. textele strînse de J. Marquart, *The Nawrōz*, spec. p. 16 sq.). În ziua de Naurōz are loc „reînnoirea creaţiei" (Albīrunī, *The Chronology of Ancient Nation*, trad. E. Sachau, London, 1879, p. 199). Conform tradiţiei transmise de Dimasqi (A. Christensen, II, p. 149), regele proclama: „Iată o zi nouă a unei luni noi dintr-un an nou; trebuie înnoit ceea ce timpul a învechit!" Tot în acea zi se fixează şi destinul oamenilor pentru un an întreg (Albīrunī, p. 201; Qazwīnī, trad. A. Christensen, II, p. 148). În noaptea de Naurōz, se pot vedea focuri şi lumini nenumărate (Albīrunī, p. 200) şi se practică purificări prin apă şi libaţiuni, spre a asigura anului ce vine ploi abundente (*ibid.*, p. 202–203).

Pe de altă parte, în timpul „Marelui Naurōz", fiecare om semăna într-un vas şapte specii de seminţe şi „din creşterea lor trăgea concluzii asupra recoltei acelui an" (*ibid.*, p. 202). Este vorba aici de un obicei analog cu „fixarea sorţilor", practicat la Anul Nou babilonian şi transmis pînă în timpul nostru în ceremonialele din Ziua Anului la mandeeni şi yezidişi. Tot pentru că Anul Nou repetă actul cosmogonic, cele „douăsprezece zile" care despart Crăciunul de Bobotează sînt considerate ca o prefigurare a celor douăsprezece luni ale anului; este motivul pentru care ţăranii din întreaga Europă determină temperatura şi cantitatea de ploaie care vor caracteriza fiecare din lunile viitoare cu ajutorul „semnelor meteorologice" ale acestor douăsprezece zile (cf. J. G. Frazer, *The Scapegoat*, p. 315 sq.; G. Dumézil, *La légende des Centaures*, p. 39 sq.). La sărbătoarea tabernacolelor se determina de asemenea cantitatea de apă pe care avea s-o primească fiecare lună (A. J. Wensinck, 163). La indienii vedici, cele Douăsprezece Zile din mijlocul iernii erau o imagine şi o replică a întregului an (*Ṛg Veda*, IV, 33); acelaşi timp concentrat în aceste douăsprezece zile reapare în tradiţia chineză (M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 107).

154. Repetarea contingentă a cosmogoniei. — Toate faptele trecute în revistă pînă acum au o trăsătură comună: presupun ideea de regenerare periodică a timpului prin repetarea simbolică a cosmogoniei. Dar repetarea cosmogoniei nu este riguros legată de ceremoniile colective ale Anului Nou. Cu alte cuvinte, timpul „vechi", profan, „istoric" poate fi suprimat, iar timpul mitic, „nou", regenerat poate fi instaurat, prin *repetarea cosmogoniei*, chiar în cursul anului şi independent de riturile colective menţionate mai sus. Astfel, pentru vechii islandezi, luarea în stăpînire a unui teren (*landnāma*) echivala cu transformarea Haosului în Cosmos (Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 110), iar în India vedică, ocuparea unui teritoriu era validată prin ridicarea unui altar al focului, altfel spus, în definitiv, printr-o repetare a cosmogoniei. Altarul focului reproducea, de fapt, Universul şi ridicarea lui corespundea Creării lumii; de fiecare dată cînd se construia un altar de acest fel, se repeta actul arhetipal al Creaţiei şi se „construia" timpul (cf. *Śatapatha Brāhmaṇa*, VI, 5, 1, sq.; „altarul focului este anul"... *ib.*, X, 5, 4, 10; altarul focului are „cinci straturi... [fiecare strat este un anotimp], cele cinci anotimpuri fac un an şi Agni (=altarul) este Anul"; *ib.*, VI, 8, 1, 15).

Locuitorii din Fidji numesc „crearea lumii" ceremonia instalării unui nou conducător (A. M. Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, p. 189–190). Aceeaşi idee se întîlneşte, fără a fi tot atît de clar exprimată, în civilizaţiile mai evoluate, unde orice urcare pe tron are valoarea unei re-creări sau a unei regenerări a lumii. Primul decret pe care-l promulga împăratul chinez la suirea pe tron fixa un nou calendar şi, înainte de a stabili o nouă ordine a timpului, el anula vechea ordine (M. Granet, *La pensée chinoise*, p. 97). Assurbanipal se considera un regenerator al Cosmosului, căci, spunea el, „de cînd zeii, în bunătatea lor, m-au aşezat pe tronul înaintaşilor mei, Adah şi-a trimis ploaia... grîul a crescut... recolta a fost îmbelşugată... turmele s-au înmulţit, etc." (citat de A. Jeremias, Hasting, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. I, p. 187 b).

Profeţia celei de-a IV-a egloge, *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo...** se aplică, într-un anumit sens, oricărui suveran. Într-adevăr, cu fiecare nou suveran, oricît de neînsemnat, începea o „eră nouă". O nouă domnie era considerată ca o regenerare a istoriei naţiunii, chiar a istoriei universale. Ar fi nedreaptă intenţia de a reduce aceste formule pretenţioase la ceea ce au devenit o dată cu declinul monarhiilor: lăudăroşenie de suveran,

---

* se naşte din nou marea ordine a veacurilor. — *Nota red.*

linguşire de curtean. Nădejdea unei „ere noi" inaugurate de noul suveran nu era numai autentică şi sinceră, ci şi foarte firească, dacă ne plasăm în viziunea spirituală a umanităţii arhaice. De altfel, nici nu e nevoie chiar de o nouă domnie pentru a deschide o eră nouă; e de ajuns o căsătorie, naşterea unui copil, construirea unei case etc. ... Fără întrerupere şi prin orice mijloace, Cosmosul şi omul se regenerează, trecutul se consumă, greşelile şi păcatele se elimină etc. ... Oricît de divers ar fi formulate, toate aceste mijloace de regenerare au aceeaşi finalitate: este vorba de anularea timpului scurs, de abolirea istoriei printr-o întoarcere continuă *in illo tempore* (a se vedea *Le mythe de l'éternel retour*, cap. II–III).

Astfel, ca să revenim la fidjieni, ei repetă crearea lumii nu numai cu prilejul încoronării noului şef, ci şi de fiecare dată cînd recoltele sînt compromise (Hocart, p. 190). Cînd ritmurile cosmice devin aberante şi cînd viaţa în totalitatea ei e ameninţată, fidjienii se salvează printr-o întoarcere *in principium*, adică aşteaptă restabilirea Cosmosului, nu de la o reparare, ci de la o *regenerare*. Concepţii similare explică rolul „începutului", „noului", „feciorelnicului" etc., în magie şi în medicina populară („apă neîncepută", „ulciorul nou", simbolismul „pruncului",„fecioarei", „neprihănirii" etc.). Am văzut (par. 149) că magia face actual evenimentul mitic care garantează validitatea leacului şi vindecarea bolnavului. Simbolismul „noului", al „neînceputului" asigură, de asemenea, contemporaneitatea unui gest actual cu evenimentul mitic arhetipal. Ca şi în cazul unei recolte compromise, o vindecare se obţine nu printr-o reparaţie ci printr-un *reînceput*, care implică întoarcerea *in illo tempore*. (Nu e neapărat nevoie ca vrăjitoarea care execută riturile să fie conştientă de fundamentele lor teoretice; e de ajuns ca riturile respective să implice şi să decurgă din aceste teorii, cf. par. 3.)

Idei similare, desfigurate fără îndoială de excrescenţe aberante şi de inevitabile degradări, se manifestă în tehnicile miniere şi metalurgice (cf. M. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy, passim*). Pe de altă parte, ceremoniile iniţiatice (i.e. „moartea" omului vechi şi „naşterea" omului nou) se întemeiază pe speranţa că timpul scurs — „istoria" — poate fi suprimat şi că un timp nou poate fi instaurat. Dacă simbolismul acvatic (par. 63 sq.) şi cel lunar au jucat un rol atît de important în viaţa spirituală a omului arhaic, este tocmai pentru că făceau evidentă şi transparentă abolirea şi restabilirea neîntreruptă a „formelor", dispariţia şi reapariţia ciclică, eterna întoarcere (în fapt eterna întoarcere la *origini*). Pe toate planurile — de la cosmologie pînă la soteriologie — ideea de

regenerare este legată de concepţia unui timp nou, adică de credinţa într-un *început absolut* la care omul poate uneori să ajungă.

155. Regenerarea totală. — Această obsesie a regenerării se exprimă şi în miturile şi doctrinele timpului ciclic, pe care le-am studiat în *Le mythe de l'éternel retour.* Credinţele într-un timp ciclic, într-o eternă întoarcere, în distrugerea periodică a Universului şi a umanităţii, prefaţă a unui nou Univers şi a unei noi umanităţi „regenerate", toate aceste credinţe atestă, înainte de toate, dorinţa şi speranţa unei regenerări periodice a timpului scurs, a *istoriei*. În fond, ciclul respectiv este un Mare An, ca să reluăm un termen de altfel foarte cunoscut în terminologia greco-orientală: Marele An începea printr-o Creaţie şi se încheia printr-un Haos, adică printr-o fuziune completă a tuturor elementelor. Un ciclu cosmic conţine o „Creaţie", o „existenţă" (= „istorie", epuizare, degenerescenţă) şi o „întoarcere în Haos" (*ekpyrōsis, ragna-rök, pralaya*, „Atlantida", apocalipsă). Ca structură, un „Mare An" este faţă de „an" ceea ce este acesta faţă de „lună" şi „zi". Dar, ceea ce ne interesează în acest context este înainte de toate nădejdea într-o *regenerare totală a timpului*, evidentă în toate miturile şi doctrinele care implică cicluri cosmice; orice ciclu *începe în chip absolut*, pentru că orice trecut şi orice „istorie" au fost definitiv suprimate, datorită unei reintegrări fulgurante în „Haos".

Ne izbim deci la om, la toate nivelurile, de aceeaşi dorinţă de a suprima timpul profan şi de a trăi în timpul sacru. Mai mult, ne aflăm în faţa unei dorinţe şi a unei speranţe de a regenera timpul în totalitatea lui, adică de a putea trăi „omeneşte", „istoriceşte" — în eternitate, prin transfigurarea duratei în clipă eternă. Această nostalgie a eternităţii este într-un fel simetrică nostalgiei paradisului pe care o dezvăluiam în capitolul precedent (par. 146). Dorinţei de a ne afla permanent şi spontan într-un spaţiu sacru îi corespunde dorinţa de a trăi permanent, graţie repetării gesturilor arhetipale, în eternitate. Repetarea arhetipurilor trădează dorinţa paradoxală de a realiza o formă ideală (= arhetipul) în însăşi condiţia existenţei umane, de a ne afla în durată fără a-i purta povara, adică fără a-i îndura ireversibilitatea. O atare dorinţă, observăm, nu poate fi interpretată ca o atitudine „spiritualistă", pentru care existenţa terestră, cu tot ceea ce implică, ar fi devalorizată în favoarea unei „spiritualităţi" desprinse de lume. Dimpotrivă, ceea ce am putea numi „nostalgia eternităţii" atestă că omul aspiră la un paradis concret şi crede că dobîndirea acestui paradis este realizabilă *aici*, pe pămînt, şi *acum*, în momentul

prezent. În acest sens miturile şi riturile arhaice legate de spaţiul şi timpul sacru pot fi socotite, s-ar părea, ca tot atîtea amintiri nostalgice ale unui „paradis terestru" şi ale unui fel de eternitate „experimentală", la care omul crede că mai poate pretinde să aibă acces.

BIBLIOGRAFIE

G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, p. 172 sq.; 360 sq.; 554 sq. ; *id.* , *L'homme primitif et la religion, passim;* G. Dumézil, *Temps et Mythes* („Recherches Philosophiques", V, 1935–36, p. 235–251); H. Reuter, *Die Zeit, eine religionswissenschaftliches Untersuchung* (Diss, Bonn, 1941); Ananda K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona, 1947).

H. Hubert, M. Mauss, *La représentation du temps dans la religion et la magie* („Mélanges d'histoire des religions", 1909, p. 190–229); P. Saintyves, *Les notions de temps et d'éternité dans la magie et la religion* („Rev. Hist. Rel.", vol. 79, 1919, p. 75–104); M. P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning* (Reg. Societas Humaniorum Letterarum Lundensis Acta I, Lund, 1920); E. Cavaignac, *Calendriers et fêtes religieuses* („Rev. Hist. Rel.", 1925, II, p. 8 sq.).

M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1928), p. 114 sq. ; 230 sq. ; L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris, 1931), *passim*; R. Dangel, *Tagesanbruch und Weltenstehung* („Studi e Materiali di Storia delle Religioni", XIV, 1938, p. 65–81); F. R. Lehmann, *Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben shriftloser Völker* („Zeitschrift für Ethnologie", LXXI, 1939, p. 103–115); J. Soustelle, *La pensée cosmologique des anciens Mexicains* (Paris, 1940), p. 79 sq. ; Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris, 1947), p. 96 sq.; G. van der Leeuw, *Urzeit und Endzeit* („Eranos-Jahrbuch", 1950, XVII, p. 11–51); H.-Ch. Puech, *La Gnose et le Temps* (*ibid.*, 1951, XVIII p. 57—113).

Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (ed. a II-a, Berlin, 1929), p. 239 sq; 295 sq; 313 sq. ; A. J. Johnson *The Role of the King in the Jerusalem Cultus* (în vol. col. *The Labyrinth*, editat de S. H. Hooke, London, 1938, p. 73–111); J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV-e églogue* (ed. revăzută şi adăugită, Paris, 1943).

A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I–II (Uppsala, 1918–1934); G. Dumézil, *Le problème des Centaures* (Paris, 1929); F. R. Lehmann şi Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran* („Der Islam", V, p. 54–61); A. J.

Wensinck, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology* („Acta Orientalia", I, 1923, p. 158–199); J. Marqart, *The Nawrōz, its History and Significance* (trad. în engleză a originalului german apărut în *Dr. Modi Memorial Volume*, p. 709–765; „Journal of the Cama Oriental Institute", nr. 31, Bombay, 1937, p. 1–51); J. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion* (Stuttgart, 1929); J. Hertel, *Das indogermanische Neujahrsopfer im Veda* (Leipzig, 1938).

M. Eliade, *Le nythe de l'éternel retour*, cap. II–III, *id.* , *Images et symboles*, cap. II.

Despre *akītu, zakmuk* şi Noul An în Babilon, vezi S. A. Pallis, *The Babylonian* akītu *Festival* (Copenhaga, 1926); H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, 1–2 (Leipzig, 1906, 1918, „Berichte über d. Verhandl d. Kgl. Săchs. Gessel. d. Wiss.", 58, 3; 70, 5); J. G. Frazer, *The Scapegoat*, p. 355 sq. ; R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté babylonienne* (Paris, 1939), p. 95.

CAPITOLUL XII

MORFOLOGIA ŞI FUNCŢIA MITURILOR

156. Miturile cosmogonice — mituri exemplare. — La început, spun polinezienii, nu erau decît Apele primordiale, cufundate în tenebrele cosmice. Din „imensitatea spaţiului" unde se afla, Io, zeul suprem, şi-a exprimat dorinţa de-a părăsi odihna. Îndată a apărut lumina. Apoi el a spus: „Apele să se despartă, Cerurile să se alcătuiască, Pămîntul să se facă!" Şi astfel, prin cuvintele cosmogonice ale lui Io, lumea a început să existe. Amintind aceste „vechi şi originale spuse... vechea şi originala înţelepciune cosmică (*wananga*), care a prilejuit creşterea din vid" *, un polinezian din epoca noastră, Hare Hongi, a adăugat cu o elocventă stîngăcie (v. E. S. C. Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu, Hawaii, 1927, p. 10–11): „Or, prieteni, există trei aplicaţii foarte importante ale acestor formule vechi, aşa cum le regăsim în riturile noastre sacre. Prima are loc o dată cu ritul fecundării unei matrice sterile; a doua, cu prilejul ritului iluminării corpului şi spiritului; a treia, şi ultima, are în vedere tema solemnă a morţii, a războiului, a botezului, a relatărilor genealogice şi alte subiecte tot atît de importante, în care preoţii sînt cu deosebire implicaţi.

„Cuvintele prin care Io a modelat Universul — adică graţie cărora acesta a fost făurit şi împins să zămislească o lume de lumină — sînt cuvintele care se folosesc în ritul fecundării unei matrici sterile. Cuvintele graţie cărora Io a făcut să strălucească lumina în tenebre sînt folosite în riturile destinate să înveselească o inimă întunecată şi abătută, neputinţa şi senilitatea, să verse lumină peste lucruri şi locuri ascunse, să inspire pe cei ce compun cîntece şi, de asemenea, în nenorocirile războiului, ca şi în multe alte împrejurări care împing omul la deznădejde. Pentru toate cazurile asemănătoare, acest rit, care are drept scop să răspîndească lumină şi bucurie, reproduce cuvintele de care s-a slujit Io pentru a birui şi destrăma tenebrele. În al treilea rînd, vine

* În engleză, în text. — *Nota red.*

ritul pregătitor care se raportează la formaţiile succesive petrecute în univers şi la istoria genealogică a omului însuşi."

Mitul cosmogonic slujeşte astfel polinezienilor drept model arhetipal pentru toate „creaţiile", pe orice plan s-ar desfăşura ele: biologic, psihologic, spiritual. Principala funcţie a mitului este de a fixa modelele exemplare ale tuturor riturilor şi tuturor acţiunilor umane semnificative. Nenumăraţi etnologi au făcut de altfel această constatare. „La populaţia marind-anim (Noua Guinee olandeză), scrie P. Wirz, mitul este, la drept vorbind, temelia atît a tuturor marilor sărbători în care apar actori mascaţi reprezentînd nişte *Dema*, cît şi a cultelor secrete" (citat de L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, p. XVII). Am văzut (par. 150) că, în afara actelor strict religioase, mitul slujeşte drept model şi altor activităţi omeneşti semnificative: navigaţiei şi pescuitului, de pildă.

Partea interesantă a mitului cosmogonic polinezian este tocmai aplicaţia lui multiplă la circumstanţe care, în aparenţă cel puţin, nu au o imediată legătură cu „viaţa religioasă" ca atare: actul procreaţiei, îmbărbătarea celor deznădăjduiţi, a bătrînilor şi bolnavilor, avîntul barzilor şi războinicilor etc. Astfel, cosmogonia procură *modelul* ori de cîte ori este vorba de *făcut ceva*, adesea ceva „viu", „însufleţit" (de ordin biologic, psihologic sau spiritual), după cum reiese din cazurile citate mai sus, dar şi ceva „neînsufleţit" în aparenţă: o casă, o barcă, un stat etc. ; să amintim, spre informare, modelul cosmogonic al construcţiei caselor, palatelor, oraşelor (par. 143 sq.).

Aceste modele mitice nu se întîlnesc numai în tradiţiile „primitive"; un tratat metafizic indian, *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, ne-a transmis ritualul procreării unui băiat. Asistăm aici la o transfigurare hierogamică a actului zămislirii. Perechea umană este identificată cu perechea cosmică: „Eu sînt Cerul", spune soţul, „tu eşti Pămîntul" (*dyaur aham, pṛthivī tvam*, VI, 4, 20). Zămislirea devine o construcţie de proporţii cosmice, mobilizînd un grup întreg de zei: „Viṣṇu să prepare matricea; Tvaṣṭṛ să plămădească formele; Prajāpati să reverse; Dhātar să depună germenul în tine" (VI, 4, 21). Hierogamia Cer-Pămînt sau Soare-Lună este adesea concepută în termeni foarte stricţi: *Ut maritus supra feminam in coitione iacet, sic coelum supra terram* * (A. C. Hollis, *The Masai*, p. 279; W. Krappe, *Mythologie universelle*, p. 370, n. 1). Ar fi greşit să se vadă în această concepţie a hierogamiei apanajul exclusiv al „mentalităţii primitive"; acelaşi antropomorfism este uti-

---

* După cum soţul stă deasupra soţiei în împreunare, tot aşa [stă] cerul deasupra pămîntului. — *Nota red.*

lizat pînă şi în cel mai elaborat simbolism alchimist relativ la unirea Soarelui cu Luna (a se vedea, de pildă, G. Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia*, Roma, 1925, p. 43, fig. 49; C. G. Jung *Psychologie und Alchemie*, Zürich, 1944, p. 448, fig. 167), şi în alte cazuri de „*coniunctio*" între principii cosmologice sau spirituale (a se vedea C. G. Jung, p. 558, fig. 226; p. 638, fig. 268 etc.). Pe scurt, hierogamia îşi păstrează structura cosmologică independent de contextele variate în care se situează şi oricît de antropomorfizate ar fi formulele care o exprimă.

Fie că pune sau nu în joc o hierogamie, mitul cosmogonic, în afara importantei sale funcţii de *model* şi de *justificare* a tuturor acţiunilor omeneşti, formează, în plus, *arhetipul unui întreg ansamblu de mituri şi de sisteme rituale*. Orice idee de reînnoire, de „reînceput", de „restaurare", oricît de diverse ar fi planurile în care se manifestă, e reductibilă la noţiunea de „naştere", iar aceasta, la rîndul ei, la cea de „creaţie cosmică". Am mai întîlnit asemenea asimilări cercetînd ritualurile şi simbolismul reapariţiei vegetaţiei (par. 118 sq.): fiecare revenire a primăverii reactualizează cosmogonia, orice *semn* al reînvierii vegetaţiei echivalează cu o manifestare deplină a Universului, motiv pentru care, am văzut (par. 123) că *semnul* — o ramură, o floare, un animal — este purtat în procesiune din casă în casă şi *arătat* tuturor ca o dovadă că „primăvara a sosit", nu neapărat primăvara „naturală", fenomenul cosmic, ci reînvierea vieţii. Scenariile rituale care au loc, fie cu prilejul Anului Nou (par. 152 sq.), fie la sosirea primăverii (înfruntarea Primăverii cu Iarna, alungarea Morţii, execuţia Iernii sau a Morţii etc., cf. par. 121 sq.) reprezintă tot atîtea versiuni fragmentare şi „specializate" ale aceluiaşi mit, izvorît din mitul cosmogonic.

În fiecare an, lumea se reface. În Mesopotamia, de pildă, cosmogonia e repetată în chip explicit (recitarea „Poemului Creaţiei"). Însă chiar atunci cînd nu ni se spune că este vorba de o imitaţie a Creaţiei, vestigiile cosmogoniei rămîn destul de transparente (stingerea şi reaprinderea focului, vizitarea morţilor, luptele între două tabere adverse, iniţieri, căsătorii, orgii etc. ; cf. par. 152). Fără îndoială, nu toate aceste ritualuri de Anul Nou sau de „Primăvară" sînt în chip expres legate de un „mit"; sînt sau integrate în mituri laterale, sau accentul nu este pus pe funcţia cosmogonică. Totuşi, luate în ansamblu, toate actele sacre şi toate „semnele" actualizate cu prilejul Anului Nou sau a apariţiei Primăverii — fie că aceste acte şi aceste semne sînt de esenţă simbolică sau rituală, mitică sau legendară — se revelea-

ză a fi înzestrate cu o structură comună: ele manifestă, cu relief inegal, drama Creaţiei. În acest sens, toate participă la mitul cosmogonic, deşi uneori nu este vorba de „mituri" propriu-zise, ci de ritualuri sau de „semne". Astfel, „semnul" care vesteşte primăvara poate fi privit ca un mit criptic sau concentrat, deoarece expunerea acestui „semn" echivalează cu proclamarea creaţiei. Aşa cum mitul propriu-zis reproduce verbal un eveniment exemplar (în această împrejurare, cosmogonia), tot astfel „semnul" (aici, ramura sau animalul) evocă acel eveniment prin simplul fapt al expunerii sale. În curînd vom cita exemple care vor pune mai bine în lumină relaţiile dintre mitul propriu-zis şi celelalte categorii de acţiuni magico-religioase, pe care le putem numi mituri „criptice" sau „concentrate".

157. Oul cosmogonic. — Un mit cosmogonic din Arhipelagul Société îl arată pe Ta'aroa, „strămoşul tuturor zeilor" şi creatorul Universului, stînd „în cochilia sa, în mijlocul întunericului, dintotdeauna. Cochilia sa era asemenea unui ou rostogolindu-se în spaţiul nelimitat" (E. S. C. Handy, *Polynesian Religion*, p. 12). Motivul oului cosmogonic, atestat în Polinezia (cf. R. B. Dixon, *Oceanic Mythology*, p. 20) este comun Indiei antice (*Śatapatha Br.* , XI, 1, 6, 1 sq. ; Manu, I, 5 sq. etc.), Indoneziei (K. Numazawa, *Die Weltanfänge*, p. 310; W. Krappe, *op. cit*, p. 397), Iranului, Greciei (J. E. Harisson, *Prolegomena to the History of Greek Religion*, p. 627 sq.), Feniciei (K. Numazawa, p. 309), Letoniei, Estoniei, Finlandei (K. Numazawa, p. 310; W. Krappe, p. 414), populaţiei pangwe din Africa occidentală (W. Krappe, p. 371, n. 1), Americii Centrale şi Coastei de Vest a Americii de Sud (conform hărţii lui L. Frobenius, reprodusă de W. Liungman, *Euphrat-Rhein*, I, p. 21 fig. 1). Centrul de difuziune a acestui mit trebuie căutat, probabil, în India sau în Indonezia. Deosebit de importante pentru noi sînt paralelele mitice sau rituale ale oului cosmogonic; în Oceania, de pildă, se crede că omul s-a născut dintr-un ou (Indonezia, R. B. Dixon, p. 160, 169 sq. ; Melanezia, p. 109; Polinezia, Micronezia, p. 109, n. 17); cu alte cuvinte, cosmogonia serveşte aici ca model antropogoniei, creaţia omului imită şi repetă pe aceea a Cosmosului.

Pe de altă parte, în foarte multe locuri, oul este adăugat la simbolurile şi emblemele reînnoirii Naturii şi vegetaţiei; aşa-numiţii arbori de Anul Nou, „Maiul", arborele Sf. Ion, etc. sînt împodobiţi cu ouă sau coji de ouă (W. Mannhardt, *Baumkultus*, p. 244 sq. ; p. 263 sq. ; etc.) Or, se ştie că toate aceste embleme ale vegetaţiei şi ale Anului Nou rezumă, într-un fel, mitul creaţiei

periodice. Adăugat „arborelui", el însuşI simbol al Naturii şi al neobositei Reînnoiri, oul confirmă toate aceste prestigii cosmogonice. De aici, rolul considerabil pe care-l joacă, în Orient, în scenariile de Anul Nou. În Persia, de pildă, ouăle colorate sînt darul specific de Anul Nou, care a păstrat de altfel pînă în zilele noastre denumirea de „Sărbătoarea ouălor roşii" (Lassy, *Muharram Mysteries*, Helsinki, 1916, p. 219 sq. ; W. Liungman, I, p. 20). Iar ouăle roşii împărţite de Paşte în ţările balcanice intră probabil şi ele într-un sistem ritual analog, al cărui ţel este de a comemora începutul primăverii.

În toate cazurile precedente, ca şi în cele pe care le vom mai releva, virtutea rituală a oului nu se explică printr-o valorizare empirico-raţionalistă a oului considerat ca germen; ea îşi găseşte justificarea în simbolul pe care-l întrupează oul şi care se raportează, nu atît la naştere, cît la o *re-naştere* repetată după modelul cosmogonic. Altfel nu s-ar putea înţelege locul important pe care îl ocupă ouăle în celebrarea Anului Nou şi în sărbătorile Morţilor. Se cunosc legăturile care unesc cultul morţilor şi începutul Anului; la Anul Nou, cînd lumea este re-creată, morţii se simt atraşi spre cei vii şi pot spera, pînă la un punct, să revină la viaţă. În oricare din aceste ansambluri mitico-rituale, ideea fundamentală nu este „naşterea", ci *repetarea naşterii exemplare* a Cosmosului, imitarea cosmogoniei. În timpul sărbătorii indiene a vegetaţiei, Holi, care este în acelaşi timp şi sărbătoare a morţilor, în unele locuri e obiceiul să se aprindă focuri în care sînt aruncate două figurine omeneşti, una masculină, cealaltă feminină, reprezentînd pe Kāmadeva şi Rati; o dată cu prima figurină se aruncă în foc un ou şi o găină vie (W. Crooke, *The Holi*, p. 75). Sub această formă, sărbătoarea simbolizează moartea şi învierea lui Kāmadeva şi Rati. Oul confirmă şi favorizează învierea, care, încă o dată, nu este o naştere, ci o „întoarcere", o „repetiţie".

Un simbolism de acest fel apare deja în unele societăţi preistorice şi protoistorice. În numeroase morminte din Rusia şi Suedia s-au găsit ouă din lut. (T. J. Arne, *La Suède et l'Orient*, Uppsala, 1914, p. 216, vede aici, pe bună dreptate, o emblemă a nemuririi.) În ritualul osirian, modelajul unui ou cu ajutorul a diverse ingrediente (praf de diamant, făină de smochine, aromate etc.) are un rol asupra căruia sîntem pînă acum insuficient informaţi (W. Liungman, I, p. 141 sq.). Statuile lui Dionysos găsite în mormintele beoţiene au fiecare un ou în mînă (M. P. Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.* I, p. 565), semn de revenire la viaţă. Aceasta explică interdicţia orfică de a se mînca ouă (E. Rodhe, *Psyché*, tr. fr. p. 366, n. 2; J. E. Harrisson, *Prolegomena*, p. 629), orfismul ur-

mărind, în primul rînd, ieşirea din ciclul reîncarnărilor infinite, cu alte cuvinte, abolirea revenirilor periodice la viaţă.

În încheiere, vom menţiona alte cîteva folosiri rituale ale oului. Mai întîi, rolul lui în ritualurile agricole, care supravieţuieşte pînă în epoca noastră. Pentru a asigura creşterea seminţelor, ţăranul finlandez trebuie să aibă un ou în buzunar cît timp durează semănatul, sau să depună un ou în brazdă (A. V. Rantasalo, *Ackerbau*, III, p. 55–56). Estonienii mănîncă ouă în perioada aratului, „ca să aibă putere", iar suedezii aruncă ouă pe cîmpurile arate. Cînd îşi seamănă inul, germanii îi adaugă uneori ouă, sau aşează un ou pe cîmp, sau consumă ouă cît timp ţine semănatul (*ibid.*, p. 57) . Tot la germani se semnalează obiceiul de a băga în arătură ouă de Paşti sfinţite la biserică (p. 58). Ceremişii şi votiacii aruncă în sus ouă înainte de a începe semănatul (*ibid.*); alteori, îngroapă un ou în arătură ca ofrandă adusă Mamei-Glia (*Uno Holmberg, Die Religion der Tcheremissen*, Porvoo, 1926, p. 179). Oul este, totodată, o ofrandă adusă divinităţilor htonice şi o ofrandă obişnuită în cultul morţilor (Martin Nilsson, *Das Ei im Totenkult der Alten*, „Archiv für Relig. wiss", 1908, XI). Dar, oricărui ansamblu ritual îi este adăugat, oul nu-şi pierde niciodată sensul principal: să asigure *repetiţia* actului creaţiei care a dat naştere *in illo tempore* formelor vii. Cînd se culege o buruiană de leac, se depune în locul ei un ou (A. Delatte, *Herbarius*, p. 120), pentru a asigura creşterea compensatorie a unei ierbi asemănătoare.

În fiecare din aceste exemple, oul garantează posibilitatea de *a se repeta actul primordial*, creaţia adică. Într-un anumit sens, se poate deci vorbi de variante rituale ale mitului cosmogonic. Căci trebuie să ne obişnuim a disocia noţiunea de „mit" de noţiunile de „cuvînt", „legendă" etc. (cf. accepţia homerică a *mythos*-ului: „cuvînt", „discurs") pentru a o apropia de noţiunile de „acţiune sacră", „gest semnificativ", „eveniment primordial". Este mitic nu numai tot ce se *povesteşte* despre anumite evenimente care s-au petrecut şi despre personaje care au trăit *in illo tempore*, ci şi *tot ce este în legătură directă sau indirectă cu atari evenimente şi cu personaje primordiale*. (Ţinînd seama, evident, de precizările şi corectările făcute în diferite părţi ale acestui capitol.) În măsura în care este solidar cu scenariile Anului Nou sau ale renaşterii Primăverii, oul reprezintă o epifanie a creaţiei şi — în cadrul, nu al experienţei empirico-raţionaliste, ci al experienţei hierofanice — un rezumat al cosmogoniei.

Dintr-un anumit punct de vedere, orice mit este „cosmogonic", deoarece orice mit enunţă apariţia unei noi „situaţii" cosmi-

ce sau a unui eveniment primordial, devenite astfel, prin simplul fapt al manifestării lor, paradigme pentru tot cursul timpului viitor. Dar ar fi prudent să nu ne lăsăm prinşi în formule şi să nu reducem toate tipurile de mituri la un prototip unic, aşa cum s-a întîmplat cu cîteva generaţii în urmă, cînd savanţi reputaţi au ajuns să reducă întreaga mitologie la epifanii ale Soarelui sau Lunii. Mai instructivă, după noi, decît clasificarea miturilor şi căutarea „originii" lor posibile se dovedeşte cercetarea structurii şi funcţiei lor în experienţa spirituală a umanităţii arhaice.

158. Ce revelează miturile. — Mitul, de orice natură ar fi, este întotdeauna un *precedent* şi un *exemplu*, nu numai în raport cu acţiunile („sacre" sau „profane") ale omului, ci şi în raport cu propria lui condiţie; mai mult: un precedent pentru modurile realului în general. „Noi trebuie să facem ceea ce zeii au făcut la început" (*Śatapatha Br.*, VII, 2, 1, 4) : „Aşa au făcut zeii, aşa fac oamenii" (*Taittirīya Br.*, I, 5, 9, 4). Afirmaţii de acest gen dezvăluie perfect conduita omului arhaic, dar nu s-ar putea spune că ele epuizează conţinutul şi funcţia miturilor: într-adevăr, o întreagă serie de mituri care raportează ce au făcut *in illo tempore* zeii sau fiinţele mitice revelează totodată o structură a realului inaccesibilă percepţiei empirico-raţionaliste. Să cităm, între altele, miturile care s-ar putea numi, pe scurt, mituri ale polarităţii (ale biunităţii) şi ale reintegrării şi cărora le-am consacrat un studiu special (*Mitul reintegrării*, Bucureşti, 1942). Un grup important de tradiţii mitice vorbeşte de „fraternitate" între zei şi demoni (de ex. între *deva* şi *asura*), de „prietenie" sau de consagvinitate între eroi şi antagoniştii lor (tip Indra şi Namuci), între sfinţi şi drăcoaice (tip Sf. Sisinius şi sora sa, demonul femel Uerzelia) etc. Mitul care dă acelaşi „părinte" la două personaje încarnînd principiile polare supravieţuieşte pînă în tradiţiile religioase care pun accentul pe dualism, cum este cazul teologiei iraniene. Zervanismul îi consideră fraţi pe Ormazd şi Ahriman, amîndoi născuţi din Zervan, şi urme ale unei concepţii asemănătoare se pot găsi chiar în Avesta (de ex. *Yasna*, 30, 3–6; a se vedea, de asemenea, comentariul lui H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, „Journal Asiatique", 1929, p. 113 sq.). Acelaşi mit a trecut şi în tradiţiile populare: numeroase credinţe şi proverbe româneşti afirmă că Dumnezeu şi Satana erau fraţi (de ex. Gh. Zane, *Proverbele românilor*, VI, p. 556).

O altă categorie de mituri şi legende ilustrează, afară de filiaţia comună a unor personaje antagoniste, convertibilitatea lor paradoxală. Soarele, prototip al zeilor, primeşte uneori denumirea de

„Şarpe" (par. 45) şi Agni, zeul focului, este totodată un „preot Asura" (*Ṛg Veda*, VII, 30, 3), adică în esenţă un „demon"; el este uneori descris (*Ṛg Veda*, IV, 1, 11) ca „lipsit de picioare şi fără cap, ascunzîndu-şi cele două capete" exact ca un şarpe încolăcit. *Aitareya Brāhmaṇa*, II, 36, afirmă că Ahi Budhnya este în chip invizibil (*parokṣena*) ceea ce Agni este în chip vizibil (*pratyakṣa*); cu alte cuvinte, Şarpele nu este altceva decît o virtualitate a Focului, în timp ce Tenebrele sînt Lumina în stare latentă. În *Vājasaneyi Saṃhitā*, V, 33, Ahi Budhnyia este identificat cu Soarele. Soma, băutura care conferă nemurirea, este prin excelenţă „divină", „solară", ceea ce nu împiedică să citim în *Ṛg Veda*, IX, 86, 44, că Soma, „ ca şi Agni, iese din vechea sa piele", expresie care conferă ambroziei o modalitate ofidiană. Varuṇa, zeu ceresc şi arhetip al „Suveranului Universal" (par. 21), este totodată zeul Oceanului, locuinţă a Şerpilor, cum spune *Mahābhārata*: el este „regele şerpilor" (*nāgarāja*) şi *Atharva Veda*, XII, 3, 57, îl numeşte chiar „viperă".

În perspectiva experienţei logice, toate aceste atribute ofidiene *n-ar trebui* să se potrivească unei divinităţi uranice ca Varuṇa. Dar mitul dezvăluie o regiune ontologică inaccesibilă experienţei logice superficiale. Mitul lui Varuṇa revelează bi-unitatea divină, coincidenţa contrariilor, totalizarea atributelor în sînul divinităţii. Mitul exprimă plastic şi dramatic ceea ce metafizica şi teologia definesc dialectic. Heraclit ştie că „Zeul este ziua şi noaptea, iarna şi vara, războiul şi pacea, saturaţia şi foamea: toate opoziţiile sînt în el" (fr. 64). O formulare similară ni se oferă în acel text indian care ne spune că Zeiţa „este Śri" („splendoare") în casa celor care fac binele, dar că ea este Alakṣmī (adică, opusul lui Lakṣmī, zeiţa norocului şi a prosperităţii) în casa celor răi" (*Mārkaṇḍeya Purāṇa* 74, 4). Dar, la rîndul lui, acest text lămureşte, în felul său, numai faptul că Marile Zeiţe indiene (Kāli etc.), asemenea Marilor Zeiţe în general, cumulează atît atributele blîndeţii cît şi cele ale groazei. Ele sînt, totodată, divinităţi ale fecundităţii şi ale distrugerii, ale naşterii şi ale morţii (adesea sînt şi zeiţe ale războiului). Kāli, de pildă, este numită „cea blîndă şi binevoitoare", ceea ce nu împiedică însă ca mitologia şi iconografia ei să fie înspăimîntătoare (Kāli este plină de sînge, poartă un colier de cranii omeneşti, ţine un potir făcut dintr-un craniu etc.), iar cultul ei să fie cel mai sîngeros din Asia. În India, alături de o „formă blîndă" fiecare divinitate prezintă o „formă groaznică" (*krodhamūrti*). În această privinţă, Śiva poate fi socotit drept arhetipul unei bogate serii de zei şi zeiţe, deoarece el creează şi distruge ritmic întreg Universul.

159. „Coincidentia oppositorum" — model mitic. — Toate aceste mituri ne oferă o dublă revelaţie: 1) ele dezvăluie, pe de-o parte, polaritatea a două personaje divine, ivite dintr-unul şi acelaşi principiu şi destinate, în diverse versiuni, să se împace într-un *illud tempus* eshatologic; 2) pe de altă parte, *coincidentia oppositorum* în structura profundă a divinităţii, care se dovedeşte, rînd pe rînd sau concomitent, binevoitoare şi înfricoşătoare, creatoare şi distructivă, solară şi ofidiană (= manifestă şi virtuală) etc. În acest sens, se cuvine să spunem că mitul revelează, mai adînc decît ar fi posibil chiar experienţei raţionaliste să dezvăluie, structura însăşi a divinităţii, care se situează deasupra atributelor ei şi reuneşte toate contrariile. Că o astfel de experienţă mitică nu este aberantă, ne-o dovedeşte faptul că ea se integrează aproape pretutindeni în experienţa religioasă a umanităţii, chiar şi într-o tradiţie atît de riguroasă cum e cea iudeo-creştină. Jahve e bun şi mînios totodată; dumnezeul misticilor şi teologilor creştini este *înspăimîntător* şi *blînd* şi din această *coincidentia oppositorum* au pornit cele mai îndrăzneţe speculaţii ale unui pseudo-Dionisie, ale unui Meister Eckardt sau ale unui Nicolaus Cusanus.

Coincidentia oppositorum este una din modalităţile cele mai arhaice prin care s-a exprimat paradoxul realităţii divine. Vom reveni asupra acestei formule în legătură cu „formele" divine, adică cu structura *sui generis*, care dezvăluie orice „personalitate" divină, fiind stabilit că personalitatea divină nu poate fi socotită, în nici un caz, o simplă proiecţie a personalităţii umane. Cu toate acestea, deşi o astfel de concepţie, în care toate contrariile coincid (mai mult, sînt transcendate), constituie în sine o definiţie *minima* a divinităţii şi arată în ce măsură aceasta este „absolut altceva" decît omul, *coincidentia oppositorum* a devenit un model exemplar pentru anumite categorii de oameni religioşi sau pentru anumite modalităţi ale experienţei religioase. *Coincidentia oppositorum* sau transcendenţa tuturor atributelor poate fi realizată de om în diverse feluri. Astfel, „orgia" o prezintă la nivelul cel mai elementar al vieţii religioase; nu simbolizează ea oare regresiunea în amorf şi indistinct, recuperarea unei stări în care toate atributele se anihilează şi contrariile coincid? Dar, pe de altă parte, aceeaşi învăţătură o descifrăm şi în idealul înţeleptului şi ascetului oriental, ale căror tehnici şi metode contemplative ţintesc spre transcenderea radicală a tuturor calităţilor, oricare le-ar fi natura. Ascetul, înţeleptul, „misticul" indian sau chinez se străduieşte să suprime din experienţa şi conştiinţa lui orice fel de „extreme", adică să dobîndească o stare de neutralitate şi indife-

renţă perfectă, să devină impermeabil la plăcere şi durere etc. ..., să devină autonom. Această depăşire a extremelor prin mijlocirea ascezei şi contemplaţiei ajunge, şi ea, la „coincidenţa contrariilor"; conştiinţa unui astfel de om nu mai cunoaşte conficte, iar cuplurile de contrarii — plăcere şi durere, dorinţă şi repulsie, frig şi cald, plăcut şi neplăcut etc. — au dispărut din experienţa lui, în timp ce o „totalizare" are loc în el, făcînd pereche cu „totalizarea" extremelor din sînul divinităţii. De altfel, precum am văzut mai sus (par. 57; cf. M. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga*), în perspectiva orientală perfecţiunea este de neconceput fără o totalizare efectivă a contrariilor. Neofitul începe prin a încerca să „cosmicizeze" întreaga sa experienţă, asimilînd-o ritmurilor care domină Universul (Soarele şi Luna), dar, această „cosmicizare" odată obţinută, el se străduieşte să *unifice* „Soarele" şi „Luna", adică să ia asupră-i *întregul Cosmos*: reface în el şi pe cont propriu unitatea primordială dinainte de Creaţie, o unitate care nu înseamnă haosul pre-creaţiei, ci *fiinţa* nediferenţiată în care toate forţele sînt resorbite.

160. Mitul androginiei divine. — Un nou exemplu va arăta cu mai multă claritate efortul depus de omul religios pentru a imita arhetipul divin revelat de mituri. Toate atributele coexistînd în divinitate, ne aşteptăm desigur să vedem că tot astfel, sub o formă mai mult sau mai puţin manifestă, coincid, în mod paralel, şi cele două sexe. Androginia divină nu este altceva decît o formulă arhaică a bi-unităţii divine; gîndirea mitică şi religioasă, mai înainte de a exprima acest concept al bi-unităţii divine în termeni metafizici (*esse - non esse*) sau teologici (manifestat-nemanifestat), a început prin a-l exprima în termeni biologici (bisexualitate). Am avut de mai multe ori prilejul să constatăm că ontologia arhaică se exprimă în termeni biologici. Dar să nu ne lăsăm amăgiţi de aspectul exterior al acestor limbaje, luînd terminologia mitică în sensul concret, profan („modern") al cuvintelor. „*Femeia*", într-un text mitic sau ritual, nu este niciodată „femeia": ea trimite la principiul cosmologic pe care îl încorporează. La fel, androginia divină, întîlnită în atîtea mituri şi credinţe, are o valoare teoretică, metafizică. Adevărata intenţie a formulei este de a exprima — în termeni biologici — coexistenţa contrariilor, a principiilor cosmologice (i. e. *mascul* şi *femelă*) în sînul divinităţii.

Nu este cazul să reluăm aici o problemă deja tratată în cartea noastră *Mitul reintegrării*. Să amintim doar că divinităţile fertilităţii cosmice sînt, majoritatea, androgine sau feminine un an, şi

masculine anul următor (cf. de ex. „Spiritul Pădurii" la estonieni). Cele mai multe divinităţi ale vegetaţiei (tip Attis, Adonis, Dionysos) şi Marea Mamă (tip Cybele) sînt bisexuate. Într-o religie atît de veche cum e cea australiană, zeul primordial e androgin, şi tot astfel şi în religiile cele mai evoluate, în India de pildă (uneori, chiar Dyaus; Puruṣa, Macranthropul cosmic din *Ṛg Veda* X, 90 etc.). Cea mai importantă pereche divină a panteonului indian, Śiva-Kālī, este uneori reprezentată sub forma unei singure fiinţe (ardhanārīśvara). Iconografia tantrică abundă în imagini care-l arată pe zeul Śiva înlănţuind strîns pe Śakti, propria sa „putere", figurată ca divinitate feminină (Kālī). De altfel, toată mistica erotică indiană are drept obiect specific perfecţiunea omului prin identificarea lui cu o „pereche divină", adică pe calea androginiei.

Bisexualitatea divină este un fenomen foarte răspîndit în religii (cf. A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit*, Tübingen, 1934) şi — trăsătură care merită subliniată — sînt androgine pînă şi *divinităţile masculine sau feminine prin excelenţă*. Sub orice formă s-ar manifesta divinitatea, ea este realitatea ultimă, puterea absolută, şi această realitate, această putere refuză să se lase limitată de vreun fel de atribute şi calităţi (bun, rău, bărbătesc, femeiesc etc.). Mulţi dintre cei mai vechi zei egipteni erau bisexuaţi (Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, p. 7, 9). La greci, androginia n-a încetat să fie admisă pînă în ultimele secole ale antichităţii (cf. de ex. C. G. Jung-K. Kerény, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, p. 83). Aproape toţi zeii importanţi din mitologia scandinavă păstrează încă urme de androginie: Odhin, Loki, Tuisto, Nearthus etc. (cf. v. g. Jan de Vries, *Handbuch d. germanischen Religionsgeschichte*, II, p. 306; id., *The Problem of Loki*, p. 220 sq.). Zeul iranian al timpului nelimitat, Zervan, al cărui nume istoricii greci îl traduceau, pe bună dreptate, prin Cronos, este şi el androgin (E. Benveniste, *The Persian Religion*, p. 113 sq.); şi acest Zervan dă naştere, aşa cum am amintit mai sus, celor doi fraţi gemeni, Ormuzd şi Ahriman, zeul „Binelui" şi zeul „Răului", zeul „Luminii" şi zeul „Întunericului". Chiar şi chinezii recunoşteau o divinitate supremă androgină, care era tocmai zeul întunericului şi al luminii (cf. C. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, p. 119); simbolul este coerent, deoarece lumina şi întunericul nu sînt decît aspecte succesive ale uneia şi aceleiaşi realităţi; considerate izolat, aceste aspecte ar părea separate, opuse, dar ele se înfăţişează ochilor înţeleptului mai mult decît „gemene" (ca Ormuzd şi Ahriman); ele formează una şi aceeaşi esenţă, cînd vădită, cînd nevădită.

„Perechile divine" (tipul Bēl-Bēlit etc) sînt, cel mai adesea, invenţii tardive sau formulări imperfecte ale androginiei primordiale ce caracterizează orice divinitate. Astfel, la semiţi, zeiţa Tanit era supranumită „fiica lui Baal" şi Ashtarte „numele lui Baal" (A. Bertholet, *op. cit.*, p. 21). Nenumărate sînt cazurile cînd divinitatea primea numele de „tată şi mamă" (A. Bertholet, p. 19); din propria ei substanţă şi fără altă intervenţie se nasc lumile, făpturile, omul. Androginia divină are drept consecinţă logică monogenia sau autogenia; numeroase mituri istorisesc cum divinitatea şi-a tras existenţa din ea însăşi, modalitate simplă şi dramatică de a arăta că divinitatea îşi ajunge sieşi cu prisosinţă. Acelaşi mit va reapare, întemeiat de astă dată pe o metafizică rafinată, în speculaţiile neoplatoniciene şi gnostice de la sfîrşitul antichităţii.

161. Mitul androginiei umane. — Mitului androginiei divine — care revelează cît se poate de bine, printre alte formule ale *coincidentia oppositorum*, paradoxul existenţei divine — îi corespunde o serie întreagă de mituri şi ritualuri relative la androginia umană. Aici mitul divin formează paradigma experienţei religioase a omului. Foarte multe tradiţii consideră „omul primordial", strămoşul, drept androgin (tip Tuisto) şi versiuni mitice mai tîrzii pomenesc de „cupluri primordiale" (tip Yama, — i. e. „geamăn" — şi sora sa, Yamī, sau cuplul iranian Yima-Yimagh, Mashyagh-Mashyānagh). Unele comentarii rabinice lasă să se înţeleagă că însuşi Adam a fost uneori conceput ca androgin. Deci „naşterea" Evei n-ar fi fost, în definitiv, decît sciziunea androginului primordial în două fiinţe: bărbătească şi femeiască. „Adam şi Eva erau făcuţi spate în spate, legaţi prin umeri; atunci Dumnezeu îi despărţi, tăindu-i în două cu securea. Alţii sînt însă de părere că primul om (Adam) era bărbat în partea dreaptă şi femeie în partea stîngă, dar Dumnezeu l-a spintecat în două jumătăţi" (*Bereshit rabbā*, I, 1, fol. 6, col. 2; etc. ... ; pentru alte texte, a se vedea A. H. Krappe, *The Birth of Eve*, în *Gaster Anniversary Volume*, 1936, p. 312–322). Bisexualitatea omului primitiv constituie o tradiţie încă vie în societăţile zise „primitive" (de ex. în Australia, în Oceania; cf. cercetările lui J. Winthuis) şi s-a păstrat chiar, sau s-a refăcut, într-o antropologie atît de avansată ca aceea a lui Platon (*Banchetul*, 189, sq.) şi a gnosticilor (cf. lucrarea noastră *Mitul reintegrării*, p. 83 sq.).

În androginia omului primordial trebuie să vedem una din expresiile perfecţiunii şi totalizării; o dovadă este faptul că androginul originar era adesea conceput ca sferic (Australia; Platon); or, este bine cunoscut că sfera a simbolizat, încă în cadrul culturilor

arhaice (v. g. China), perfecţiunea şi totalitatea. Mitul androginului sferic întîlneşte şi pe cel al oului cosmogonic. De pildă, conform tradiţiei daoiste, la origine, „suflurile" — care încarnau, între altele, cele două sexe — erau amestecate şi formau un ou, Marele Unu; din care s-au desprins apoi Cerul şi Pămîntul. Această schemă cosmologică a slujit fără îndoială de model tehnicienilor fiziologiei mistice a taoiştilor (cf. H. Maspero, *Les procédés „de nourrir le principe vital" dans la religion taoïste ancienne*, în „Journal Asiatique" aprilie–iunie 1937, p. 207, n. 1).

Mitul zeului androgin şi al „strămoşului" (omul primordial) bisexuat e paradigmatic în raport cu un întreg ansamblu de ceremonii colective, care tind să *reactualizeze periodic* această condiţie iniţială, considerată ca formă perfectă a umanităţii. Pe lîngă operaţiile de circumcizie şi subincizie, care au drept scop transformarea rituală a tînărului sau a tinerei australiene în androgin (a se vedea studiile lui J. Winthuis, G. Roheim etc.), trebuie menţionate toate ceremoniile „schimbării veşmintelor", care nu sînt decît versiuni atenuate ale androginiei (cf. pentru greci, Martin P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 370 sq. ; în timpul Carnavalului, G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, p. 140, 180 etc. ; în India, J. J. Meyer, *Altindische Trilogie*, I, 76, 86 etc. ; la sărbătorile primăverii în Europa, *ibid.*, I, p. 88 sq. ; E. Crawley-Th. Besterman, *The Mystic Rose*, London, 1927, I, p. 313 sq. etc.). În India, în Persia şi în alte părţi ale Asiei, ritualul „schimbului de veşminte" joacă un rol capital în serbările agricole. În anumite ţinuturi ale Indiei, bărbaţii poartă chiar sîni artificiali în timpul unei sărbători a zeiţei vegetaţiei, care este şi ea, fireşte, androgină (J. J. Meyer, I, p. 182 sq.).

Pe scurt, omul simte nevoia să regăsească (fie şi numai pentru o clipă) condiţia umanităţii perfecte, în care sexele coexistau, aşa cum ele coexistă, alături de toate celelalte calităţi şi de toate celelalte atribute, în divinitate. Bărbatul care purta îmbrăcăminte femeiască nu devenea prin aceasta femeie, cum ar putea părea la o privire superficială, ci realiza pentru o clipă unitatea sexelor, o stare care îi uşura înţelegerea totală a Cosmosului. Nevoia resimţită de om de a anula periodic condiţia diferenţiată şi bine fixată, spre a regăsi „totalizarea" primordială, se explică prin aceeaşi nevoie a „orgiei" periodice, în care toate formele se dezintegrează pentru a se ajunge la recuperarea „Totului–Unu" dinaintea Creaţiei. Am descifrat aici, o dată mai mult, nevoia de a aboli trecutul, de a suprima „istoria" şi de a începe o viaţă nouă printr-o nouă Creaţie. Morfologic, ritualul „schimbării veşmintelor" este analog cu „orgia" ceremonială; de altfel, se întîmplă frecvent ca

„deghizările" să pricinuiască orgiile propriu-zise. Totuşi, variantele, chiar cele mai aberante, ale acestor ritualuri nu reuşesc să le anuleze semnificaţia esenţială, adică reintegrarea în condiţia paradisiacă a „omului primordial". Şi toate aceste ritualuri au drept model exemplar miturile androginiei divine.

Dacă am vrea să ilustrăm prin exemple mai numeroase funcţia paradigmatică a miturilor, n-ar trebui decît să reluăm o bună parte din dosarul adunat în capitolele anterioare. Aşa cum am văzut, nu este vorba întotdeauna de o paradigmă destinată ritualurilor, ci şi altor experienţe religioase şi metafizice, cum sînt „înţelepciunea", tehnicile de fiziologie mistică etc. S-ar putea chiar spune că miturile revelează arhetipuri pe care omul se străduieşte să le realizeze în afara vieţii religioase propriu-zise. Iată un exemplu: androginia se obţine nu numai prin operaţii chirurgicale, care însoţesc ceremoniile iniţiatice australiene, printr-o „orgie" rituală, prin „schimbarea veşmintelor" etc. etc. ..., ci şi pe calea alchimiei (cf. *Rebis*, formulă a „Pietrei filozofale" numită şi „Androginul ermetic"), prin căsătorie (v. g. în Kabala) şi (în ideologia romantică germană) prin însuşi actul sexual (referinţe în lucrarea noastră *Mitul reintegrării*, p. 82 sq.). În fond, se poate vorbi chiar de o „androginizare" a omului prin dragoste, deoarece, în dragoste, fiecare sex dobîndeşte „calităţile" sexului opus (graţia, supunerea, devotamentul obţinute de cel îndrăgostit etc. ...).

162. Mituri de reînnoire, de construcţie, de iniţiere etc. — În nici un caz mitul nu poate fi considerat ca simpla proiecţie fantastică a unui eveniment „natural". În planul experienţei magico–religioase am insistat deja asupra acestui aspect. Natura nu e niciodată „naturală". Ceea ce mentalităţii empirico–raţionaliste îi pare o *situaţie* sau un *proces* natural, se dezvăluie în experienţa magico–religioasă ca o kratofanie sau o hierofanie. Şi numai prin aceste kratofanii sau hierofanii devine „Natura" obiect magico–religios şi, ca atare, interesează fenomenologia religioasă şi istoria religiilor. Miturile „zeilor vegetaţiei" constituie, în această privinţă, un exemplu excelent de transmutare şi valorizare a unui eveniment cosmic „natural". Nu dispariţia şi reapariţia periodică a vegetaţiei au creat chipurile şi miturile acestor zei (de tipul Tammuz, Attis, Osiris etc. ...); în orice caz, nu simpla observaţie empirico–raţionalistă a acestui fenomen „natural". Apariţia şi dispariţia vegetaţiei au fost întotdeauna simţite, în perspectiva experienţei magico–religioase, ca un *semn* al Creaţiei periodice a Cosmosului. Patimile, moartea şi învierea lui Tammuz, aşa cum se dezvăluie ele în mit, ca şi prin ceea ce revelează, sînt tot atît de

departe de „fenomenul natural" al iernii şi al primăverii, precum sînt *Madame Bovary* sau *Anna Karenina* de un adulter. Şi asta, deoarece, ca orice operă de artă, mitul este un act de creaţie autonomă a spiritului; *prin acest act de creaţie* se efectuează revelaţia, iar nu prin materia sau evenimentele pe care ea le foloseşte. Pe scurt, mitul lui Tammuz este cel care *revelează* drama morţii şi învierii vegetaţiei, nu invers.

Într-adevăr, mitul lui Tammuz, ca şi acela al zeilor similari, evidenţiază o modalitate cosmică ce depăşeşte considerabil zona vieţii vegetale; el dezvăluie, pe de o parte, *unitatea* fundamentală viaţă–moarte şi, pe de altă parte, speranţele pe care omul e îndreptăţit să le tragă din această unitate fundamentală în ce priveşte propria lui viaţă de după moarte. Din acest punct de vedere, mitul patimilor, morţii şi învierii „zeilor vegetaţiei" poate fi socotit ca paradigmatic în raport cu condiţia umană: el a revelat „Natura" mai bine şi mai îndeaproape decît ar fi putut-o face observaţia şi experienţa empirico–raţionalistă, şi mitul trebuie celebrat şi repetat tocmai pentru a se menţine şi reînnoi această revelaţie; apariţia şi dispariţia vegetaţiei, luate în sine, ca „fenomene cosmice", nu înseamnă nimic mai mult decît ceea ce sînt: apariţie şi dispariţie periodică a vieţii vegetale. Singur mitul transfigurează acest *eveniment* în *categorie*: pe de o parte, fără îndoială, pentru că moartea şi învierea zeilor vegetaţiei devin arhetipurile tuturor morţilor şi tuturor învierilor, oricare ar fi ele şi în orice plan s-ar manifesta, dar şi pentru că ele revelează destinul condiţiei umane mai bine decît ar putea-o face orice alt mijloc empirico–raţionalist.

Tot astfel, anumite mituri cosmogonice, care relatează Crearea Universului din corpul unui uriaş primordial, ba chiar din însuşi trupul şi sîngele zeului creator, au devenit modelul nu numai al „riturilor de construcţie" (implicînd, după cum se ştie, sacrificarea unei fiinţe vii cu prilejul înălţării unei case, unui pod, unui sanctuar), ci şi al oricărui fel de „creaţie", în extensiunea cea mai largă a termenului. Mitul a revelat condiţia tuturor „creaţiilor" a căror împlinire cere o „animare", adică o comunicare directă a vieţii printr-o creatură posedînd deja această viaţă; el a revelat totodată *neputinţa omului de a crea* în afara propriei sale reproduceri, care, de altfel, în foarte numeroase societăţi, este pusă pe seama unor forţe religioase străine omului (copiii ar veni din arbori, din pietre, din ape, din „strămoşi" etc.).

O sumedenie de mituri şi legende descriu „greutăţile" întîmpinate de un semi–zeu sau de un erou pentru a pătrunde într-un „domeniu interzis", care simbolizează întotdeauna un teritoriu trans-

cendent — Cerul sau Infernul. Este vorba, fie de o punte tăioasă ca un cuţit care trebuie traversată, fie de o liană care tremură şi care trebuie parcursă, de două stînci aproape lipite printre care trebuie să treci, de o poartă întredeschisă doar o clipă şi prin care trebuie să pătrunzi, de o regiune înconjurată de munţi, de ape, de un cerc de foc şi păzită de monştri, sau, încă, de o poartă aflată în locul „unde se înlănţuiesc Cerul şi Pămîntul", ori acolo unde se întîlnesc „capetele Anului" (*Jaīminiya Up. Brāhmaṇa*, I, 5, 5; I, 35, 7–9 etc. ; a se vedea despre unele din aceste teme mitice A. B. Cook, *Zeus*, III, 2, Cambridge, 1940, Appendix, P, „Floating Islands", p. 975–1 016; A. Coomaraswamy, *Symplegades*, în *Hommage to George Sarton*, New York, 1947, p. 463–488). Unele versiuni ale acestui mit al „încercărilor", cum sînt muncile şi întîmplările lui Heracles, expediţia argonauţilor etc., au cunoscut chiar o strălucită carieră literară în antichitate şi n-au încetat să fie folosite şi reformulate de mitografi şi poeţi; ele au fost, la rîndul lor, imitate în ciclurile de legende semiistorice, cum este ciclul lui Alexandru cel Mare, care, de asemenea, rătăceşte prin ţara întunericului, caută iarba vieţii, se luptă cu monştrii etc. Multe din aceste mituri constituiau, fără îndoială, arhetipul riturilor iniţiatice (a se vedea de ex. lupta cu monstrul tricefal, „încercarea" clasică în iniţierile militare, studiată de G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942). Dar aceste mituri ale „căutării ţinutului transcendent" mai exprimă şi altceva decît scenariile iniţiatice, şi anume: modalitatea „paradoxală" de depăşire a acestei polarităţi care e inseparabilă de orice lume (de orice „condiţie"). Trecerea prin „poarta îngustă", prin „urechea acului", printre „stîncile care se ating" etc. mobilizează statornic o pereche de contrarii (de tip Bine–Rău, Noapte–Zi, Sus–Jos etc. ; cf. A. Coomaraswamy, p. 486). În acest sens, sîntem îndreptăţiţi să spunem că miturile „căutării" şi ale „încercărilor iniţiatice" revelează, sub o formă plastică şi dramatică, însuşi actul prin care spiritul depăşeşte un Cosmos condiţionat, polar şi fragmentar, pentru a regăsi unitatea fundamentală dinainte de Creaţie.

163. Structura unui mit: Varuṇa şi Vṛtra. — Mitul, ca şi simbolul, are propria sa „logică", o coerenţă intrinsecă ce-i permite să fie „adevărat" pe multiple planuri, oricît de îndepărtate ar fi acestea de planul în care s-a manifestat mitul la origine. Am menţionat mai sus în cîte feluri şi din cîte perspective variate este „adevărat" — şi deci aplicabil, utilizabil — mitul cosmogonic. Pentru a da încă un exemplu, să amintim mitul şi structura lui

Varuṇa, zeu ceresc şi suveran, atotputernic şi, la nevoie, „legător" prin „puterea lui spirituală", prin „magie". Dar aspectul său cosmic e încă mai bogat: el nu este doar, cum am văzut, un zeu ceresc ci şi un zeu lunar şi acvatic. În Varuṇa a existat, şi probabil de foarte timpuriu, o anumită dominantă „nocturnă", pe care A. Bergaigne şi, recent, A. Coomaraswamy au subliniat-o. A. Bergaigne semnala (*La religion védique*, III, p. 113) pe comentatorul lucrării *Taittirīya Saṃhitā*, I, 8, 16, 1, după care Varuṇa reprezintă pe „cel ce învăluie ca întunericul". Această parte „nocturnă" a lui Varuṇa nu trebuie interpretată exclusiv în sensul uranic de „Cer nocturn", ci şi într-un sens mai larg, cu adevărat cosmologic şi chiar metafizic: Noaptea, de asemenea, *este* virtualitate, germen, non–manifestare, şi tocmai această modalitate „nocturnă" a lui Varuṇa este cea care i-a permis să devină un zeu al Apelor (A. Bergaigne, III, p. 128) şi care a deschis calea asimilării lui cu „demonul" Vṛtra.

Nu este aici locul să abordăm problema „Vṛtra–Varuṇa", şi ne vom mărgini să amintim că între cele două entităţi există mai mult decît o trăsătură comună. Chiar dacă nu se insistă asupra înrudirii etimologice probabile a celor două nume (A. Bergaigne, III, p. 115 etc. ; A. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power*, New Haven, 1942, p. 29 sq.), este important să se arate că amîndouă sînt în relaţie cu Apele, în primul rînd cu „apele oprite" („Marele Varuṇa a ascuns marea... " *R. V.*, IX, 73, 3) şi că Vṛtra, ca şi Varuṇa, este uneori numit *māyin*, „magician" (de ex. II, 11, 10). Într-o privinţă, aceste diferite asimilări ale lui Vṛtra şi Varuṇa, ca de altfel toate celelalte modalităţi şi funcţii ale lui Varuṇa, îşi corespund şi se justifică una pe alta. Noaptea (non–manifestatul), Apele (virtualul, germenii), „transcendenţa" şi „non–acţiunea" (caractere ale zeilor cereşti şi suverani) au o solidaritate, atît mitică cît şi metafizică, pe de o parte cu „legătorii" de tot felul şi, pe de altă parte, cu Vṛtra care a „reţinut", „oprit" sau „înlănţuit" Apele. Pe plan cosmic şi Vṛtra este un „legător". Ca toate marile mituri, mitul lui Vṛtra este deci multivalent şi nu i se poate epuiza interpretarea într-un singur sens. Se poate chiar afirma că una din principalele funcţii ale mitului e de a fixa, de a legaliza nivelurile realului care se dovedesc, atît pentru conştiinţa imediată cît şi pentru gîndire, multiple şi eterogene. Astfel, în mitul lui Vṛtra, pe lîngă alte valori, se observă aceea a unei reveniri la non–manifestat, a unei „opriri", a unei „legături" care împiedică împlinirea „formelor", adică a Vieţii Cosmice. Evident, nu avem dreptul să împingem prea departe apropierea dintre Vṛtra şi Va-

ruṇa. Dar nu se poate tăgădui înrudirea structurală dintre „nocturnul", „non–activul", „magicianul" Varuṇa, care leagă pe vinovaţi de la distanţă, şi Vṛtra care „înlănţuie" Apele. Acţiunea unuia ca şi a celuilalt au drept efect să oprească viaţa, să aducă moartea — pe plan individual, într-un caz, pe plan cosmic, în celălalt.

164. Mit — „istorie exemplară". — Orice mit, independent de natura lui, enunţă un eveniment petrecut *in illo tempore* şi constituie, prin aceasta, un precedent exemplar pentru toate acţiunile şi „situaţiile" care, ulterior, vor repeta acest eveniment. Orice ritual, orice acţiune înzestrată cu un sens, executată de om, repetă un arhetip mitic; or, am văzut (par. 150), repetarea antrenează abolirea timpului profan şi proiectarea omului într-un timp magico–religios, care nu are nimic de-a face cu durata propriu-zisă, ci constituie acel „prezent etern" al timpului mitic. Ceea ce înseamnă că, întocmai celorlalte experienţe magico–religioase, mitul reintegrează omul într-o epocă a-temporală, care este, în fapt, un *illud tempus*, adică un timp auroral, „paradiziac", dincolo de istorie. Acela care îndeplineşte un rit oarecare transcende timpul şi spaţiul profan; tot astfel, acela care „imită" un model mitic sau doar ascultă în mod ritual (participînd la el) recitarea unui mit este smuls din devenirea profană şi regăseşte Marele Timp.

În perspectiva spiritului modern, mitul (şi o dată cu el toate celelalte experienţe religioase) suprimă „istoria" (par. 150). Dar trebuie menţionat că majoritatea miturilor, prin simplul fapt că enunţă ceea ce *s-a petrecut „in illo tempore"*, constituie ele însele *o istorie exemplară* a grupului uman care le-a păstrat şi a Cosmosului acelui grup uman. Însuşi mitul cosmogonic este o *istorie*, deoarece povesteşte tot ce s-a petrecut *ab origine*. Cu o singură rezervă, evident, aceea că nu e vorba de „istorie" în sensul modern al termenului — de evenimente ireversibile şi nonrepetabile —, ci de o *istorie exemplară*, care se poate repeta (periodic sau nu) şi care-şi află sensul şi valoarea în însăşi repetarea ei. *Istoria care a fost la origine* trebuie să se repete, pentru că orice epifanie primordială e *bogată*, cu alte cuvinte, nu se poate epuiza printr-o singură manifestare. Pe de altă parte, miturile sînt bogate prin conţinutul lor care este exemplar şi, ca atare, oferă un *sens*, creează ceva, vesteşte ceva etc. ...

Funcţia de istorie exemplară a miturilor devine evidentă şi prin nevoia pe care o încearcă omul arhaic de a arăta „mărturiile" evenimentului înregistrat în mit. Sau tema mitică bine cunoscută:

deoarece un anumit lucru sau altul a avut loc, oamenii au devenit muritori, sau focile nu mai au degete, sau luna s-a pătat etc. ... Această temă este perfect „demonstrabilă" pentru mentalitatea arhaică, prin faptul că omul *este* efectiv muritor, că focile *nu au* degete şi că luna *prezintă* pete. Mitul care revelează cum a fost pescuită din fundul oceanului insula Tonga îşi dovedeşte veracitatea prin faptul că se mai poate arăta undiţa cu care ea a fost pescuită şi stînca de care s-a agăţat cîrligul (Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, 181–182). Această nevoie de a dovedi veracitatea mitului ne ajută să descifrăm sensul pe care-l avea istoria şi „documentele istorice" în mentalitatea arhaică. Ea trădează importanţa pe care omul primitiv o acordă lucrurilor care *s-au petrecut cu adevărat*, evenimentelor care au avut loc, concret, în jurul lui; dorinţa pe care o manifestă spiritul lui pentru ceea ce este „real", pentru ceea ce *este* în chip deplin. Dar, totodată, funcţia exemplară legată de aceste evenimente din *illud tempus* lasă să se ghicească interesul resimţit de omul arhaic pentru realităţile semnificative, creatoare, paradigmatice. Interes care mai supravieţuieşte încă la primii istorici ai lumii antice, pentru care „trecutul" nu avea sens decît în măsura în care era un exemplu de imitat şi constituia, în consecinţă, *suma* pedagogică a întregii umanităţi. Această misiune de „istorie exemplară" cuvenită mitului trebuie alăturată, dacă vrem s-o înţelegem bine, tendinţei omului arhaic de a realiza concret un arhetip ideal, de a trăi „experimental" eternitatea încă aici, pe acest pămînt; aspiraţie pe care am desprins-o din analiza timpului sacru (par. 155).

165. Degradarea miturilor. — Mitul poate să se degradeze în legendă epică, baladă sau roman, ori să supravieţuiască sub forma inferioară a „superstiţiilor", obiceiurilor, nostalgiilor etc. ; fără a-şi pierde însă prin aceasta nici structura, nici importanţa. Să ne amintim că mitul Arborelui Cosmic se menţine în legendele şi riturile de la culesul buruienilor de leac (par. 111). „Încercările", suferinţele, peregrinările candidatului la iniţiere supravieţuiesc în povestirea suferinţelor şi piedicilor pe care le îndură, înainte de a-şi atinge ţelul, *eroul* epic sau dramatic (Ulise, Enea, Parsifal, unele personaje din Shakespeare, Faust etc. ...). Toate aceste „încercări" şi „suferinţe", din care epopeea, drama sau romanul îşi făuresc materialul, pot fi lesne asemuite cu suferinţele şi obstacolele rituale ale „drumului către centru" (par. 146). Fără îndoială, „drumul" nu se mai desfăşoară pe acelaşi plan iniţiatic, dar, tipologic vorbind, greşelile lui Ulise sau căutarea Graalului se regăsesc chiar în marile romane ale sec. al XIX-lea, spre a nu mai

vorbi de literatura de colportaj ale cărei origini arhaice sînt bine cunoscute. Dacă azi romanul poliţist povesteşte lupta unui criminal şi a unui detectiv („geniul bun" şi „geniul rău", Zmeul şi Făt-Frumos din basme etc. ...), pe cînd, cu cîteva generaţii în urmă, se prefera un prinţ orfan sau o copilă nevinovată chinuită de un „ticălos", iar acum o sută cincizeci de ani, la modă erau romanele „negre" şi „frenetice" cu „călugări negri", „italieni", „ticăloşi", „copile răpite", „ocrotitori mascaţi" etc. , toate aceste nuanţe imaginare se explică prin variabila coloraţie şi orientare a sensibilităţii populare, dar tema nu s-a schimbat.

Evident, fiecare nouă deviere atrage o „încărcare" a conflictului şi a personajelor dramatice, o întunecare a transparenţei originare, precum şi înmulţirea notelor specifice de „culoare locală". Dar modelele transmise din trecutul cel mai îndepărtat nu dispar; nu-şi pierd puterea de reactualizare. Ele rămîn valabile pentru conştiinţa „modernă". Iată un exemplu dintr-o mie; Ahile şi Sören Kierkegaard. Ahile, ca mulţi alţi eroi, nu se căsătoreşte, cu toate că i s-a prezis o viaţă fericită şi rodnică în caz că o va face; dar aceasta ar fi însemnat să renunţe a deveni *erou*, nu şi-ar fi realizat „unicitatea", n-ar fi cucerit nemurirea. Kierkegaard trece exact prin aceeaşi dramă existenţială în legătură cu Regine Olsen; el respinge căsătoria spre a rămîne el însuşi, „unic", spre a putea spera veşnicia, respingînd modalitatea unei existenţe fericite în „general". O mărturiseşte deschis într-un fragment al Jurnalului său intim (VIII, A 56): „Aş fi mai fericit, într-un sens finit, dacă aş putea îndepărta din mine acest spin pe care îl simt în carnea mea; dar în sens infinit, aş fi pierdut." Şi iată cum o structură mitică continuă să fie realizabilă, se realizează efectiv, în planul experienţei existenţialiste şi, în cazul de faţă, fără nici o conştiinţă, nici influenţă desigur, a modelului mitic.

Arhetipul continuă să fie creator chiar atunci cînd s-a „degradat" la niveluri din ce în ce mai coborîte. Aşa, de pildă, mitul Insulelor Fericite sau al Paradisului Terestru, care n-a obsedat doar imaginaţia profanilor, ci şi ştiinţa nautică pînă la glorioasa epocă a marilor descoperiri maritime. Aproape toţi navigatorii, chiar aceia care urmăreau un scop economic precis (drumul spre Indii), aveau *de asemenea* în vedere descoperirea Insulelor Preafericiţilor sau a Paradisului Terestru. Şi ştim că au fost unii care şi-au închipuit că au descoperit într-adevăr insula Paradisului. De la fenicieni pînă la portughezi, toate marile descoperiri geografice au fost provocate de acest mit al ţinutului edenic. Şi aceste călătorii, aceste căutări, aceste descoperiri au fost singurele care au dobîndit un sens spiritual, au fost creatoare de cultură.

Dacă amintirea călătoriei lui Alexandru în India a rămas nepieritoare, aceasta se datoreşte faptului că, asimilată categoriei mitice, ea satisfăcea nevoia de „geografie mitică", singura de care omul nu se poate lipsi. Bazele comerciale ale genovezilor în Crimeea şi pe lîngă Marea Caspică, cele ale veneţienilor în Siria şi Egipt presupuneau o ştiinţă nautică foarte avansată, şi totuşi aceste itinerarii comerciale „n-au lăsat nici o amintire în istoria descoperirilor geografice" (Leonardo Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche*, Firenze, 1937, p. 195). Dimpotrivă, expediţiile pentru descoperirea ţinuturilor mitice n-au fost numai creatoare de legende; ele au făcut chiar să progreseze ştiinţa geografică.

Aceste insule şi ţinuturi noi şi-au păstrat caracterul mitic mult timp după ce geografia a devenit ştiinţifică. „Insula Preafericiţilor" a supravieţuit lui Camoëns, a traversat secolul luminilor, epoca romantică şi nu şi-a pierdut locul nici în timpul nostru. Dar insula mitică nu mai înseamnă acum Paradisul terestru: ea este insula Dragostei (Camoëns), insula „bunului sălbatic" (Daniel de Foë), insula lui Euthanasius (Eminescu). sau insula „exotică", un ţinut de vis cu frumuseţi tainice, insula libertăţii, a jazz-ului, a odihnei desăvîrşite, a vacanţelor ideale, a călătoriilor în pachebot de lux, spre care aspiră omul modern sub mirajul literaturii, filmului sau pur şi simplu al imaginaţiei lui. *Funcţia* ţinutului edenic, privilegiat a rămas neschimbată; doar valorizarea sa a suferit numeroase decalaje, de la Paradisul Terestru (în sensul dat de Biblie cuvîntului) pînă la paradisul exotic la care visează contemporanii noştri. „Cădere", fără îndoială, dar cădere rodnică. La toate nivelurile experienţei umane, oricît de umile ar fi socotite, arhetipul continuă să valorifice existenţa şi să creeze „valori culturale". Insula romanelor moderne sau Insula lui Camoëns nu este mai puţin o valoare de cultură ca atîtea şi atîtea insule ale literaturii medievale.

Putem spune acum că omul, chiar eliberat de tot restul, rămîne ireductibil prizonier al intuiţiilor sale arhetipale, create în clipa cînd a devenit conştient de aşezarea lui în Cosmos. Nostalgia Paradisului poate fi observată în actele cele mai banale ale omului modern. *Absolutul* nu ar putea fi extirpat: e susceptibil doar de degradare. Şi spiritualitatea arhaică supravieţuieşte, în felul său, nu ca *act*, nu ca posibilitate de împlinire reală pentru om, ci ca o *nostalgie* creatoare de valori autonome: artă, ştiinţă, mistică socială etc. ...

BIBLIOGRAFIE

Repertorii: A. H. Krappe, *Mythologie universelle* (Paris, 1930); *id.*, *La genèse des mythes* (Paris, 1938); *The Mythology of all Races* (sub direcţia L. H. Gray şi G. F. Moore, 13, vol. il., Boston, 1916–1932); F. Guirand (în colab.) *Mythologie générale* (Paris, 1935); J. Cinti: *Dizionario mitologico* (Milano, 1935); R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I: Africa e Australia (Torino, 1947); III: America.

Şcoala mitologică „naturistă": Fr. Max Müller, *Esay of Comparative Mythology* (Oxford, 1856); *id.*, *Contributions to the Study of Mythology* (London, 1896; trad. fr. : *Nouvelles études de mythologie*, Paris, 1898); W. Cox, *An Introduction to the Science of Comparative Mythology* (London, 1881–1883); Adalbert Kuhn, *Mythologische Studien*, I (Gütersloh, 1886); Angelo de Gubernatis, *Zoological Mythology* (London, 1872); *id.*, *La mythologie des plantes ou les légendes du règne vegetal* (2 vol. , Paris, 1878–1882).

Şcoala mitologică „astrală": Ed. Stucken, *Astralmythen* (Leipzig, 1896–1907); E. Siecke, *Liebesgeschichte des Himmels* (Strasbourg, 1892); *id.*, *Mythologische Briefe* (Berlin, 1901) etc. etc.; H. Lesmann, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung* (Mythologische Bibliothek, I, Leipzig, 1908); E. Böklen, *Adam und Kain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung* (Leipzig, 1907); *id.*, *Die Enstehung der Sprache im Lichte des Mythos* (Berlin, 1922); K. von Spiess, *Prähistorie und Mythos* (W. Neustadt, 1910); Fr. Langer, *Intellektual Mythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythus und der mythologischen Methode* (Leipzig–Berlin, 1917).

Şcoala mitologică, antropologică şi etnografică: Andrew Lang, *Modern Mythology* (London, 1897); *id.*, *Myth, Ritual and Religion*, 1–2 (London, 1901); *id.*, *Custom and Myth* (ed. nouă, London, 1904); *id.*, *Making of Religion* (ed. a III-a, London, 1909); Paul Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt* („Zeit. f. Ethnologie", Jahrg. 1905, Suppl.); *id.*, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (Mythologische Bibliothek, IV, 1, Leipzig, 1910); Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer früher Kultur* (Stuttgart, 1948); *id.*, *Mythos und Kult bei Naturvölker* (Wiesbaden, 1951).

Despre miturile cosmogonice: Franz Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker* (Leipzig, 1893); *id.*, *Das Ei als kosmogonische Vorstellung* („Zeit. f. Vereins für Volkskunde", vol. IV, 1894, p. 227–243); Hermann Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. I. und Ap. Joh. 12* (Göttingen, 1895); H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker* (Berlin, 1936); F. Kiichi Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Luzern–Paris, 1946).

Monografii despre diverse sisteme mitologice: F. H. Cushing, *Outlines of Zuni Creation Myths* („Bulletin of the Bureau of Ethnology", vol. 13, Washington, 1896); Fr. Boas, *Tsimshian Mythology* („Bullettin of the Bureau of Ethnology", vol. 31, Washington, 1916); Ad. E. Jensen, *Hainuwele* (Frankfurt a. M., 1939); A. A. Macdonell, *Vedic Mythology* (Strasbourg, 1897); E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Strasbourg, 1915); J. G. Frazer, *Myths of the Origin of Fire* (London, 1930, trad. fr.); vezi şi *The Mythology of all Races.*

Despre mitologia greacă şi structura miturilor greceşti: O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, I–II (München, 1906); *id.*, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte* (Leipzig, 1921); H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology including its Extension to Rome* (London, 1928); Martin P. Nilsson, *The Mycenian Origin of Greek Mythology* (Cambridge, 1932); Franz Dornseiff, *Die archaische Mythenerzählung* (Berlin, 1933); P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Paris, 1944); Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart, 1940); Karl Fehr, *Die Mythen bei Pindar* (Zürich, 1936); P. Frutiger; *Les mythes de Platon* (Paris, 1930); Mario Untersteiner, *La fisiologia del mito* (Milano, 1946); H. J. Rose, *Modern Methods in Classical Mythology* (St. Andrews, 1930).

C. G. Jung, K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mithologie* (Amsterdam–Leipzig, 1941); K. Kerényi, *Mythologie und Gnosis* (Eranos–Jahrbuch, 1940–41, Zürich, 1942, p. 157–229); *id.*, *Die Geburt der Helena* (Zürich, 1945); *id.*, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz* (Zürich, 1946).

Despre mituri şi ritualuri: S. H. Hooke (în colab.), *Myth and Ritual* (London, 1934); *id.*, *The Labyrinth* (London, 1935); spec. S. H. Hooke, *The Myth and the Ritual Pattern*, p. 213–233; A. M. Hocart, *The Life-giving Myth*, p. 263–281); C. Kluckhohn, *Myths and Rituals, a General Theory* („Harvard Theological Review", vol. 35, 1942), p. 45–79.

Despre gîndirea mitică: Br. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (London, 1926); K. Th. Preuss, *Der religiöse Gehalt der Mythen* (Tübingen, 1933); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933), spec. p. 389, sq. ; *id.*, *L'homme primitif et la religion* (Paris, 1933), *passim*; L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* (Paris, 1936); Roger Caillois, *Le mythe et l'homme* (Paris, 1938); Erland Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle* (Uppsala–Leipzig, 1939); Ad. E. Jensen, *Das Weltbild eines frühen Kultur* („Paideuma", Bd. III, apr. 1944, 1–83); Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésian* (Paris, 1947), spec. p. 220 sq.

E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (Leipzig, 1922, Studien der Bibliothek Wartburg, I); *id.* , *Sprache und Mythos. Ein Beitrag*

zum Problem der Götternamen (Leipzig, 1925, Studien d. Bibl. Wartburg, 6); Ananda K. Coomaraswamy, *Angel and Titan. An Essay in Vedic Ontology* („Journall of the American Oriental Society", vol. 55, 1935, p. 373–419); *id.*, *The Darker Side of the Dawn* (Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 94, nr. 1, Washington, 1935); *id.*, *Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci* („Speculum", vol. 19, 1, 1944, p. 2–23); *id.*, *On the Loathly Bride* („Speculum", vol. 20, 4, 1945, p. 391–404); *id.*, *Symplegades* („Homage to George Sarton", New York, 1947, p. 463–488); M. Eliade, *Les livres populaires dans la littérature roumaine* („Zalmoxis", II, 1939, publicat 1941, p. 63–75); *id.*, *Mitul reintegrării* (Bucureşti, 1942); *id.*, *Le „dieu lieur" et le symbolisme des noeuds* („Rev. Hist. Rel. , t. 134, iul.–dec. 1947, republicat în *Images et symboles*, 1952, cap. III), *id.*, *Le mythe de l'éternel retour: Archetypes et répétition* (1949).

Probleme de metodologie: H. Steinthal, *Allgemeine Einleitung in die Mythologie* („Archiv f. Religionswissenschaft", vol. 3, 1900; p. 249–273; 297–323); L. R. Farnell, *The Value and the Methods of Mythologic Study* („Proceedings of the British Academy", vol. 9, 1919, p. 37–51); M. P. Nilsson, *Moderne mythologische Forschung* („Scientia", vol. 51, 1932); J. H. Rose, *Mythology and Pseudo-Mythology* („Folklore", vol. 46, 1935, p. 9–36).

CAPITOLUL XIII

STRUCTURA SIMBOLURILOR

166. Pietre simbolice. — Rare sînt fenomenele magico-religioase care nu implică, sub o formă sau alta, un anumit simbolism. Materialul documentar trecut în revistă în capitolele precedente o dovedeşte din belşug. Fără îndoială, orice fapt magico-religios este o kratofanie, o hierofanie ori o teofanie, şi asupra acestui lucru nu mai e de insistat. Dar ne aflăm adesea în faţa unor kratofanii, hierofanii sau teofanii *mediate*, obţinute printr-o participare sau integrare într-un sistem magico-religios care e întotdeauna un sistem simbolic, adică un simbolism. Astfel, pentru a aminti doar un exemplu, am văzut că unele pietre devin sacre deoarece suflete ale morţilor („strămoşilor") se întrupează în ele sau pentru că manifestă sau reprezintă o forţă sacră, o divinitate, sau datorită faptului că un pact solemn sau un eveniment religios s-a petrecut în vecinătatea lor etc. ... Dar o sumedenie de alte pietre îşi dobîndesc calitatea magico-religioasă datorită unei hierofanii sau unei kratofanii mediate, adică printr-un simbolism care le conferă o valoare magică sau religioasă.

Piatra pe care a dormit Iacov şi de pe care a văzut, în vis, scara îngerilor nu a devenit sacră decît pentru că fusese locul unei hierofanii. Dar alţi *betheli* sau *omphalos* sînt sacri pentru că se află în „Centrul lumii" şi deci în punctul de joncţiune între cele trei zone cosmice. Evident „Centrul" este el însuşi o zonă sacră şi, în consecinţă, obiectul care îl întrupează sau îl reprezintă devine de asemenea sacru şi poate fi, datorită acestui fapt, considerat o hierofanie. Dar, totodată, putem spune că un *bethel* sau un *omphalos* este un „simbol" al „Centrului" în măsura în care acest *bethel* sau acest *omphalos* poartă în sine o realitate transspaţială („Centrul") şi-l introduce într-un spaţiu profan. Tot astfel, anumite pietre găurite devin sacre datorită simbolismului (solar sau sexual) revelat prin însăşi forma lor. În acest caz hierofanizarea se efectuează printr-un simbolism evident, revelat direct prin însăşi „forma" pietrei („forma" înţeleasă natural, aşa cum este ea prinsă de experienţa magico-religioasă, iar nu prin experienţa

empirico-raţionalistă). Dar mai sînt şi alte pietre magice, medicinale sau „preţioase", care îşi trag valoarea din participarea lor la un simbolism care nu e întotdeauna transparent. Cîteva exemple vor lumina articulaţiile unui simbolism din ce în ce mai stufos, pe care în zadar le-am fi căutat în hierofaniile şi kratofaniile litice menţionate mai sus.

Jadul este o „piatră preţioasă" care a jucat un rol considerabil în simbolistica arhaică a Chinei (a se vedea B. Laufer, *Jade, passim*). În ordinea socială el întrupează suveranitatea şi puterea; în medicină este un leac universal şi se înghite (Laufer, p. 296) spre a dobîndi regenerarea trupului; este de asemenea privit ca hrană a duhurilor, iar daoiştii credeau că poate acorda nemurirea (J. J. M. de Groot, *Religious System of China*, I, p. 271–273); de aici provine rolul important al jadului în alchimie şi locul pe care l-a ocupat întotdeauna în teoriile şi practicile funerare. Putem citi într-un text al alchimistului Ko–Hung: „Dacă se pune aur şi jad în cele nouă deschideri ale cadavrului, va fi ferit de putrezire" (B. Laufer, p. 299, notă). Pe de altă parte, tratatul *Tao Hung Ching* (sec. V) dă următoarele precizări: „Dacă, la deschiderea unui mormînt vechi, cadavrul aflat în el pare viu, să ştiţi că înăuntrul şi în afara corpului există o mare cantitate de aur şi jad. Potrivit dispoziţiunilor dinastiei Han, prinţii şi seniorii erau îngropaţi cu veşmintele lor împodobite cu perle şi cu plăcuţe de jad, pentru a feri corpul de descompunere" (B. Laufer, p. 299). Săpături arheologice recente au confirmat textele relative la jadul funerar (Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique,* p. 141).

Dar jadul însuşi nu posedă toate aceste virtuţi decît datorită faptului că încarnează principiul cosmologic *yang* şi, în această calitate, este investit cu un întreg ansamblu de calităţi solare, imperiale, indestructibile. Jadul, ca şi aurul, de altfel, conţine *yang*-ul şi, prin aceasta, devine un centru încărcat de energie cosmică. Multivalenţa lui instrumentală este consecinţa logică a multivalenţei principiului cosmologic *yang*. Şi chiar presupunînd că am căuta să pătrundem în preistoria care a precedat formula cosmologică *yang-yin* ne-am izbi de o altă formulă cosmologică şi de un alt simbolism menit să justifice utilizarea jadului (cf. B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China*, Stockholm, 1936).

Urmărirea unui simbolism arhaic pînă în preistorie este posibilă în cazul perlei. Am încercat aceasta într-un studiu precedent (*Notes sur le symbolisme aquatique*). S-au găsit perle, cochilii, scoici în morminte preistorice; magia şi medicina le folosesc; sînt oferite, cu un anumit ritual, divinităţilor rîurilor; deţin un loc de

frunte în unele culte asiatice; femeile le poartă pentru a le aduce noroc în dragoste şi fecunditate. A fost un timp cînd scoica, perla, cochilia aveau pretutindeni o semnificaţie magico-religioasă; cu timpul, rolul lor s-a restrîns la vrăjitorie şi medicină (cf. *Notes*, p. 150 sq.); în epoca modernă şi pentru anumite clase sociale perla nu mai păstrează decît o valoare economică şi estetică. Această degradare a semnificaţiei metafizice a „cosmologicului" în direcţia „esteticului" este, în sine, un fenomen interesant, asupra căruia ar trebui revenit, dar mai întîi se cuvine răspuns la o altă întrebare: de ce această perlă prezintă o semnificaţie magică, medicinală sau funerară? Pentru că era „născută din Ape", pentru că era „născută din Lună", pentru că ea reprezenta principiul *yin*, pentru că fusese găsită într-o scoică, simbol al feminităţii creatoare. Toate aceste circumstanţe transfigurau perla într-un „centru cosmologic" în care coincideau prestigiile Lunii, Femeii, Fecundităţii, Naşterii. Perla era încărcată cu forţa germinativă a apei în care se formase; „născută din Lună" (*Atharva Veda*, IV, 10), ea îi împărtăşea virtuţile magice şi de aceea se impunea în podoabele femeii; simbolismul sexual al scoicii îi comunica toate forţele pe care aceasta le implică; în sfîrşit, asemănarea dintre perlă şi foetus îi conferea proprietăţi genezice şi obstetricale (scoica *pang* „în gestaţie de perlă este asemenea femeii ce are un foetus în pîntece", spune un text chinezesc citat de B. Karlgren, p. 36). Din acest triplu simbolism (Lună, Apă, Femeie) derivă toate proprietăţile magice ale perlei, medicinale, ginecologice, funerare.

În India, perla devine un panaceu; e bună contra hemoragiilor, gălbinării, nebuniei, otrăvirii, bolilor de ochi, ftiziei etc. ... (cf. *Notes*, p. 149). Medicina europeană a folosit-o mai ales pentru tratarea melancoliei, epilepsiei şi nebuniei (*ibid.* , p. 150); precum se vede, majoritatea afecţiunilor în cauză sînt boli „lunare" (melancolie, epilepsie, hemoragie etc.). Nici proprietăţile ei antitoxice nu au altă explicaţie: luna era leacul tuturor soiurilor de otrăviri (*Harşacharita*, citată în *Notes*, p. 150). Dar valoarea perlei în Orient ţine mai ales de calitatea ei afrodiziacă, fecundatoare şi de talisman. Iar cînd e depusă în mormînt, chiar pe cadavru, solidarizează mortul cu principiul cosmologic ce o informează pe eaînsăşi: Luna, Apa, Femeia. Cu alte cuvinte, ea îl regenerează pe cel mort, inserîndu-l într-un ritm cosmic, care e prin excelenţă ciclic, presupunînd (întocmai fazelor lunii) naştere, viaţă, moarte, renaştere. Mortul acoperit cu perla (cf. mai cu seamă J. W: Jackson, *Shells*, p. 72 sq.; M. Eliade, *Notes*, p. 154 sq.) dobîndeşte un destin „lunar", poate spera să reintre în circuitul cos-

mic, deoarece e pătruns de toate virtuţile, creatoare de forme vii, ale lunii.

167. Degradarea simbolurilor. — E lesne de înţeles că ceea ce constituie multipla valoare a perlei este, în primul rînd, simbolismul în care se încadrează. Fie că se interpretează acest simbolism punîndu-se accentul pe elementele sale sexuale, fie că este redus la un ansamblu cultual preistoric, un lucru rămîne incontestabil, şi anume structura sa cosmologică. Emblemele şi funcţiile femeii păstrează, în toate societăţile arhaice, o valoare cosmologică. Nu sîntem în măsură să determinăm cu precizie momentul din preistorie în care perla a dobîndit toate valorile mai sus pomenite. Sigur este, cel puţin, că ea n-a dobîndit caracterul de „piatră magică" decît în momentul cînd omul a devenit conştient de ansamblul cosmologic Apă–Lună–Devenire şi cînd a avut revelaţia ritmului cosmic dominat de lună. „Originile" simbolismului perlei nu sînt deci empirice, ci teoretice, metafizice. Acest simbolism a fost, mai tîrziu, interpretat, „trăit" în feluri diverse, ajungînd să se degradeze pînă la superstiţie şi la valoarea economico–estetică pe care o reprezintă perla pentru noi.

Vom completa dosarul nostru cu ajutorul cîtorva pietre magico–religioase. Să începem cu *lapislazuli*, piatra albastră care se bucura de un mare prestigiu în Mesopotamia şi îşi datora valoarea sacră semnificaţiei ei cosmologice: ea prefigura, într-adevăr, noaptea înstelată şi pe zeul lunii, Sin. Babilonienii cunoşteau şi apreciau anumite pietre ginecologice care au trecut apoi în medicina greacă. Una din ele, „piatra sarcinii" ([aban] *e-rie-e*) a fost identificată de G. Boson cu *lithos samios* a lui Dioscorid; o alta, [aban] *rāmi*, „piatra dragostei", „a fecundităţii", pare a se confunda cu *lithos selenites*, a lui Dioscorid. Pietrele de acest fel îşi trăgeau eficacitatea ginecologică din omologarea lor cu luna. Valoarea obstetricală a jaspului, [aban] *ashup*, îşi găsea explicaţia în faptul că, spărgîndu-se, dădea naştere în „pîntecul" său altor pietre; în cazul de faţă simbolul este evident. De la babilonieni, funcţia ginecologică a jaspului a trecut în lumea greco-romană, unde s-a menţinut pînă în Evul Mediu. Un simbolism analog va explica şi aprecierea de care s-a bucurat în timpul antichităţii „piatra vulturilor", *aetites; utilis est mulieribus praegnantibus* * notează Pliniu (*Nat. Hist.* , XXXVI; 21, 149–151); scuturînd-o, se auzea înăuntru un zgomot ciudat, ca şi cum ar ascunde în „pîntecul" ei o

---

* aetites (piatra vulturilor); este folositoare femeilor însărcinate. — *Nota red.*

altă piatră. Virtutea acestor pietre ginecologice şi obstetricale decurge direct, fie din participarea lor la principiul lunar, fie dintr-o conformaţie care le singularizează şi care, prin urmare, nu poate marca decît o provenienţă excepţională. Esenţa lor magică este consecinţa „vieţii" lor, căci ele „trăiesc", au un sex, sînt gravide. De altfel, ele nu sînt o excepţie. Toate celelalte pietre şi metale „trăiesc" de asemenea şi sînt sexuate (cf. M. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy, passim*), însă viaţa lor e mult mai liniştită, sexualitatea lor mai ştearsă; ele „cresc" în sînul pămîntului într-un ritm somnolent, foarte puţine „ajungînd la maturitate" (astfel, la indieni, diamantul e *pakka*, „matur", pe cînd cristalul e *kaccha*, „ne-matur"; cf. *Metallurgy*, p. 37).

Un excelent exemplu de deplasare şi variabilitate a simbolului ne este oferit de „piatra şarpelui". În multe regiuni se credea că pietrele preţioase sînt căzute din capul şerpilor sau al dragonilor. De unde, de pildă, ideea că diamantul e veninos şi recomandarea de a nu fi atins cu buzele deoarece a fost în gura şerpilor (credinţă de origine indiană trecută apoi în lumea elenistică şi arabă; a se vedea B. Laufer, *The Diamond*, p. 40–4). Credinţele care susţin că pietrele preţioase provin din bale de şarpe se întind pe o arie foarte vastă, din China şi pînă în Anglia (a se vedea studiul nostru: *La pierre des serpents*). În India se crede că şerpii (*nāga*) au în gîtlej şi în cap anumite pietre magice, strălucitoare. Pliniu (*Nat. Hist.* XXXVI, 10) raţionalizează aceste credinţe de origine orientală cînd consemnează că *dracontia* sau *dracontites* este o piatră care se formează în creierul (*cerebra*) dragonilor. Procesul de raţionalizare este încă mai evident la Filostrat (*Vita Apol. Tyan*, III, 7), după care ochiul unor anumiţi dragoni este o piatră cu o „strălucire orbitoare" înzestrată cu virtuţi magice; vrăjitorii, adaugă Filostrat, după ce adoră şerpii, le taie capul şi scot din el pietrele preţioase.

Originea şi baza teoretică a acestor legende şi a multor altora nu sînt necunoscute: este mitul arhaic al „monştrilor" (şerpi, balauri), paznici ai „Arborelui Vieţii", ai unei zone consacrate prin excelenţă, ai unei substanţe sacre, ai valorilor absolute (nemurire, tinereţe veşnică, ştiinţa binelui şi răului etc.). Ne amintim că simbolurile acestei realităţi absolute sînt întotdeauna păzite de monştri care interzic accesul celor ne-aleşi; „Arborele vieţii", „Pomul cu mere de aur" sau „Lîna de aur", „comorile" de orice natură (perlele din fundul Oceanului, aurul din pămînt etc.) sînt apărate de un balaur şi cel ce vrea să-şi însuşească unul din simbolurile nemuririi trebuie mai întîi să-şi dovedească „eroismul" sau „înţelepciunea", înfruntînd tot felul de primejdii şi să sfîrşească

prin a ucide monstrul reptilian. Din această temă mitică arhaică au derivat, prin multiple procese de raţionalizare şi degradare, toate credinţele în comori, pietre magice, nestemate. Arborele Vieţii sau pomul cu mere de aur, ori lîna de aur – care simboliza o stare absolută (aur = „gloria", nemurirea) — devine o „comoară" de aur ascunsă în pămînt şi păzită de dragoni sau şerpi.

Emblemele metafizice păzite şi apărate de şerpi se transformă în *obiecte* concrete, care se află pe fruntea, în ochiul sau în gîtlejul acestora. Ceea ce originar era socotit *semn* al absolutului, capătă mai tîrziu — pentru alte pături sociale sau printr-o degradare a sensului — valori magice, medicinale, estetice. În India, de pildă, diamantul trecea drept o emblemă a realităţii absolute; numele lui, *vajra*, era de asemenea al trăznetului, simbolul lui Indra, emblemă a esenţei incoruptibile. În acest ansamblu teoretic — forţă, incoruptibilitate, fulger, manifestare cosmică a virilităţii — diamantul era consacrat în măsura în care, în ordinul mineralogic, întruchipa aceste esenţe. În cadrul celuilalt ansamblu teoretic, acela al valorizării „populare" a realităţii absolute păzite de un monstru, diamantul era preţuit pentru descendenţa lui ofidiană. Aceeaşi descendenţă (degradată de data aceasta la niveluri din ce în ce mai joase) conferea diamantului proprietăţile lui magice şi medicinale: el ocrotea de otrăvire şi de şerpi, ca atîtea alte „pietre de şerpi" (*carbunculus, borax*, bezoarul etc.). Un anumit număr din aceste „pietre de şerpi" au fost efectiv extrase din capul unor şerpi unde se găsesc uneori concreţiuni tari şi pietroase. *Dar nu au fost descoperite acolo decît pentru că acolo au fost căutate*. Credinţa în „pietre de şerpi" e răspîndită pe o arie imensă, deşi destul de recent s-a observat, la şerpi, concreţiuni rezistente şi pietroase. În sfîrşit, doar în rare cazuri o „piatră de şarpe" este efectiv extrasă din capul unui şarpe; imensa majoritate a celorlalte pietre magice şi medicinale, cu sau fără o nomenclatură ofidiană, au legături variate cu şarpele în virtutea mitului originar, reductibil, am mai spus-o, la o temă metafizică: „monstrul paznic al emblemelor nemuririi". Este neîndoios că foarte multe dintre aceste legende şi superstiţii nu au derivat direct din formula mitică primordială, ci din nenumăratele variante laterale sau „degradate" la care aceasta a dat naştere.

168. Infantilism. — Ne-am mărginit înadins la aceste exemple culese într-un singur sector ca să punem în lumină, pe de-o parte, multiplele ramificaţii ale simbolului, pe de altă parte, procesul de raţionalizare, degradare şi infantilism pe care îl suferă un simbolism interpretat în planurile cele mai inferioare. Aşa

cum am putut să ne convingem, deseori avem de-a face cu variante „populare" în aparenţă, dar a căror obîrşie savantă — în ultimă instanţă metafizică (cosmologică etc.) — se recunoaşte lesne (de ex. „piatra de şarpe") şi prezintă toate stigmatele unui proces de infantilizare. Acest proces se poate petrece, de altfel, în multe alte feluri. Să citām două din cele mai frecvente: 1) sau un simbolism „savant" sfîrşeşte în cele din urmă prin a sluji straturile sociale inferioare, degradîndu-se astfel sensul lui primar; 2) sau simbolul e înţeles în chip pueril, adică excesiv de concret şi desprins de sistemul căruia îi aparţine. Am menţionat mai sus cîteva exemple din prima categorie („piatra de şerpi", perla etc. ...). Citām încă un caz, tot atît de sugestiv. O veche reţetă populară românească prescrie: „Cînd un om sau un animal e constipat, să se scrie, pe o farfurie nouă, aceste cuvinte: Fison, Gheon, Tigru, Eufrat; se spală apoi cu apă curată pe care o bea bolnavul şi îi va trece; dacă e un animal, i se toarnă apa pe nas" (M. Eliade, *Les livres populaires*, * p. 74). Numele celor patru fluvii biblice care curg în Paradis pot purifica, din perspectivă magico-religioasă, orice „Cosmos", deci şi microcosmosul pe care îl constituie corpul omului sau al animalului. În acest caz, infantilismul se trădează deodată în felul simplist, concret în care este înţeles simbolismul purificării prin apele paradiziace: se înghite apa care a atins cele patru cuvinte scrise...

În ceea ce priveşte al doilea tip de infantilizare a simbolului (care nu implică neapărat o „istorie", o „cădere" dintr-un mediu savant într-un mediu popular), vom întîlni numeroase exemple în frumoasa carte a lui L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (p. 169–299). Majoritatea documentelor citate de savantul francez prezintă simbolul ca substitut al obiectului sacru sau ca „simbol-apartenenţă" şi, cînd este vorba de substitut şi de participare, procesul de infantilism este inevitabil şi aceasta nu numai la „primitivi", ci chiar în societăţile cele mai evoluate. Să luăm, pentru a cita un exemplu, cazul următor împrumutat de la L. Lévy-Bruhl: „În Africa Ecuatorială, pe înălţimea Ogooué, antilopa *ocibi*, explică un şef Bamba, nu merge să pască decît noaptea. În timpul zilei, ea doarme sau rumegă, fără să-şi schimbe locul. Acest obicei i-a făcut pe indigeni s-o considere simbolul fixităţii. Ei sînt convinşi că toţi cei care, strînşi laolaltă, au mîncat din carnea ei cu prilejul inaugurării unui nou sat nu-l vor părăsi spre a merge să locuiască într-altă parte"

* *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, „Zalmoxis", an II, 1939, nr. 2, p. 63–79. — *Nota red.*

(p. 257–258). În mintea indigenilor, simbolul se comunică prin participare, în chip concret, tot aşa cum cele patru cuvinte scrise pe fundul unei farfurii pot „purifica", în magia infantilizată citată mai sus, o fiinţă constipată. Dar această varietate de interpretare nu epuizează nici simbolul originar, nici posibilităţile, pentru „primitivi", de a avea acces la un simbolism coerent. Acesta nu este, repetăm, decît o mostră a unui infantilism ale cărui exemple abundă în experienţa religioasă a oricărei populaţii civilizate. Fireşte, „primitivii" sînt capabili şi ei de un simbolism coerent, adică articulat pe principii cosmo-teologice, şi sumedenie de fapte deja trecute în revistă în capitolele precedente dovedesc aceasta (simbolismul „Centrului", de pildă, la popoarele arctice, şamitice, fino-ugrice; comunicaţia între cele trei zone cosmice la pigmeii din Malacca, simbolismul curcubeului, al muntelui, al lianelor cosmice etc., la australieni, oceanieni etc.). Vom mai avea însă prilejul să revenim asupra acestei capacităţi teoretice a „primitivilor" sau a populaţiilor primitive.

Pentru moment, să constatăm coexistenţa unui simbolism coerent alături de un simbolism infantilizat, atît în societăţile „primitive", cît şi în cele civilizate. Vom lăsa deoparte problema cauzei din care poate proveni această infantilizare, precum şi întrebarea dacă aceasta este sau nu efectul condiţiei umane însăşi. Ne mărginim aici să arătăm desluşit că, degradat sau coerent, simbolul continuă să joace un rol important în toate societăţile. Funcţia lui rămîne invariabilă: să transforme un obiect sau un act *în altceva* decît se dovedeşte a fi acel obiect sau acel act în perspectiva experienţei profane. Pentru a ne referi încă o dată la exemplele deja citate — fie că e vorba de un *omphalos*, simbol al „Centrului", fie că e vorba de o piatră preţioasă ca jadul şi perla sau de o piatră magică cum este „piatra de şarpe" —, fiecare din aceste varietăţi de pietre, în măsura în care manifestă un oarecare simbolism, dobîndeşte valoare în experienţa magico-religioasă a omului.

169. Simboluri şi hierofanii. — Privit din acest punct de vedere, simbolul prelungeşte dialectica hierofaniei: *tot ce nu e direct consacrat printr-o hierofanie devine sacru prin participarea sa la un simbol.* Cele mai multe din simbolurile primitive discutate de L. Lévy-Bruhl sînt participările ori substitutele de obiecte sacre, de orice fel ar fi acestea din urmă. Un mecanism identic se observă în religiile „evoluate". Este suficient să răsfoieşti un repertoriu exhaustiv ca, de pildă, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art* de E. Douglas Van Buren, pentru a te convinge că o serie

întreagă de obiecte sau semne simbolice își datorează valoarea și funcția lor sacră faptului că se integrează în „forma" sau în epifania unei divinități (ornamente, podoabe, semn al zeilor; obiecte purtate de ei etc.). Dar acestea nu alcătuiesc decît o parte a simbolurilor; sînt altele care preced „forma" istorică a divinității; ne gîndim la numeroase simboluri vegetale, la lună, soare, fulger, la unele desene geometrice (cruci, pentagoane, romburi, zvastica etc.). Multe din aceste simboluri au fost anexate de divinitățile care au dominat istoria religioasă a Mesopotamiei: semnul secerii de către Sin, zeul lunar, discul solar de către Shamash etc. Dacă altele au păstrat o oarecare autonomie în raport cu zeii (de ex: anumite arme, anumite simboluri arhitecturale, anumite semne ca acela al celor „trei puncte" etc.), multe, și acestea sînt cele mai numeroase, au fost adoptate rînd pe rînd de numeroase divinități, ceea ce ne face să credem că ele au precedat diferitele panteonuri mesopotamiene. De altfel, transmiterea simbolurilor de la un zeu la altul este un fenomen curent în istoria religiilor. Astfel, de pildă, în India, *vajra*, totodată „trăznet" și „diamant" (simbol al suveranității universale, al incoruptibilității, al realității absolute etc.), a trecut de la Agni la Indra, apoi la Buddha. Și ar fi lesne de înmulțit exemplele.

Din aceste considerații rezultă că cele mai multe din hierofanii sînt capabile să devină simboluri. Dar nu în această convertibilitate a hierofaniilor în simboluri trebuie căutat rolul important jucat de simbolism în experiența magico-religioasă a umanității. Simbolul e important nu numai pentru că *prelungește* o hierofanie sau i se *substituie*, ci pentru că, înainte de toate, el poate continua procesul de hierofanizare și mai ales pentru că, ocazional, *este el însuși o hierofanie*, adică *revelează o realitate sacră sau cosmologică pe care nici o altă „manifestare" nu e în măsură s-o reveleze*. Astfel, pentru a da un exemplu de prelungire a unei hierofanii printr-un simbol, toate amuletele și toate „semnele" în care e prezentă Luna (secera, semi-luna, luna plină etc.) își trag eficiența din însăși această prezență; într-un fel sau altul, ele participă la sacralitatea Lunii. Ele sînt, am putea spune, epifanii diminuate ale Lunii. Desigur însă, nu această epifanie diminuată și uneori indistinctă (ca atunci cînd secera lunii e grosolan reprodusă pe prescuri; cf., pentru mesopotamieni, Van Buren, *op. cit.* p. 3) va da socoteală de importanța amuletelor și talismanelor; *simbolul în sine* este cel care o poate face. Procesul e evident într-o sumedenie de desene și ornamente din ceramică ale protoistoriei chineze și eurasiatice, care „simbolizează" fazele lunii prin diferite opoziții de alb și negru (= lumină și întuneric; cf. lucrările lui

C. Hentze). Aceste desene şi ornamente au toate o funcţie şi o valoare magico-religioasă (cf. Hanna Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics, passim*) Dar *epifania* lunară este aproape indescifrabilă, iar ceea ce îi conferă valoarea este *simbolismul* lunar.

Mai mult: în timp ce hierofania presupune o discontinuitate în experienţa religioasă (deoarece există întotdeauna, într-un fel sau altul, o *ruptură* între sacru şi profan şi o *trecere* de la unul la altul, ruptură şi trecere care constituie însăşi esenţa vieţii religioase), un simbolism realizează *solidaritatea permanentă a omului cu sacralitatea* (solidarizare evident confuză, în sensul că omul nu o conştientizează decît sporadic). Un talisman, jadul sau perlele purtate îl proiectează permanent pe cel care le poartă în zona sacră reprezentată (adică simbolizată) de unul sau altul din acestea; or, această permanenţă n-ar putea fi obţinută printr-o experienţă magico-religioasă care presupune în prealabil o ruptură între profan şi sacru. Am văzut (par. 146) că „dubletele facile" ale Arborelui Cosmic, ale Axei Universului, ale Templului etc. sînt reprezentate întotdeauna printr-un simbol al Centrului (stîlp central, vatră etc.). Fiecare locuinţă este un „Centru al Lumii" deoarece, într-un fel sau altul, simbolismul ei reproduce pe acela al Centrului. Dar, aşa cum am mai avut prilejul să constatăm, un „Centru" e greu de cucerit şi punerea lui la îndemîna oricui dezvăluie ceea ce noi am numit „nostalgia paradisului", dorinţa de a ne afla, în permanenţă, fără efort şi, într-un fel, fără a ne da seama, într-o zonă sacră prin excelenţă. Tot astfel, se mai poate spune că simbolismul trădează nevoia omului de a prelungi la infinit hierofanizarea Lumii, de a găsi fără încetare dublete, substitute şi participări la o hierofanie dată, mai mult, o tendinţă de a identifica această hierofanie cu ansamblul Universului. La sfîrşitul prezentului capitol vom mai reveni asupra acestei importante funcţii a simbolului.

170. Coerenţa simbolurilor. — Riguros vorbind, termenul de simbol ar trebui rezervat simbolurilor care prelungesc o hierofanie sau constituie ele însele o „revelaţie" inexprimabilă printr-o altă formă magico-religioasă (rit, mit, formă divină etc.). În sensul larg al cuvîntului însă, *orice* poate fi simbol sau poate juca rol de simbol, de la kratofania cea mai rudimentară (care „simbolizează", într-un fel sau altul, puterea magico-religioasă încorporată într-un obiect oarecare), pînă la Isus Cristos, care, dintr-un anumit punct de vedere, poate fi considerat un „simbol" al miracolului întrupării divinităţii în om.

Limbajul curent al etnologiei, al istoriei religiilor şi filozofiei admite cele două sensuri ale cuvîntului „simbol" şi, cum am mai avut prilejul să constatăm, aceste două sensuri sînt folosite de experienţa magico-religioasă a întregii umanităţi. Totuşi, structura şi funcţia autentică a simbolului pot fi pătrunse mai ales printr-o cercetare specială a lui, ca prelungire a hierofaniei şi ca formă autonomă a revelaţiei. Am menţionat mai sus simbolismul lunar al desenelor preistorice şi protoistorice. Desenele de acest tip prelungesc fără îndoială hierofania lunară, dar, considerate în ansamblu, spun mai mult decît oricare altă epifanie lunară. Ele ne ajută să degajăm din toate aceste epifanii *simbolismul lunar*, care are avantajul de a putea „revela", mai bine decît toate celelalte epifanii lunare laolaltă şi, totodată, de a putea revela simultan şi panoramic ceea ce dezvăluie, urmînd o metodă succesivă şi fragmentară, celelalte epifanii. Simbolismul Lunii face transparentă însăşi structura hierofaniilor lunare; emblema unui animal lunar (*tao-tie*, ursul, etc. ...) sau un desen în alb şi negru, în care este integrată figura „strămoşului", revelează în aceeaşi măsură totalitatea prestigiilor lunare şi destinul Cosmosului şi al Omului în ritmica şi veşnica lui devenire (cf. cercetările lui C. Hentze).

Tot astfel, sacralitatea Apelor şi structura Cosmologiilor şi Apocalipselor acvatice n-ar putea fi revelate integral decît prin simbolismul acvatic, care e singurul „sistem" capabil să integreze toate revelaţiile speciale ale nenumăratelor hierofanii. Fireşte, acest simbolism acvatic nu este nicăieri manifest în chip concret, nu are „suport", e constituit dintr-un ansamblu de simboluri interdependente şi integrabile într-un sistem: nu e însă mai puţin real. Este suficient să ne amintim (par. 73) coerenţa simbolismului cufundării în Ape (botez, potop, „Atlantida"), al purificării prin apă (botez, libaţiuni funerare), al precosmogoniei (Apele, „lotus"-ul sau „insula" etc.) pentru a ne da seama că sîntem în prezenţa unui „sistem" bine articulat; sistem care, evident, este implicat în orice hierofanie acvatică oricît de modestă, dar care se revelează mai desluşit printr-un simbol (de ex. „potopul" sau „botezul") şi nu se revelează total decît în simbolismul acvatic, aşa cum se degajă el din *toate* hierofaniile.

O rapidă revedere a capitolelor precedente ne arată cu destulă evidenţă că ne aflăm, după caz, în prezenţa unui simbolism ceresc, sau al unuia teluric, vegetal, solar, spaţial, temporal etc. Aceste diverse simbolisme pot fi pe drept considerate ca „sisteme" autonome, în măsura în care manifestă mai clar, mai total şi cu o coerenţă superioară ceea ce hierofaniile manifestă într-o modalitate specială, locală, succesivă. Astfel, ne-am străduit de

fiecare dată cînd documentul examinat îngăduia, să interpretăm o hierofanie dată în lumina propriului ei simbolism, spre a-i putea pătrunde semnificaţia adîncă. Nu este vorba — se înţelege de la sine — de a „deduce" în mod arbitrar un simbolism oarecare dintr-o hierofanie elementară; nici de a raţionaliza un simbolism pentru a-l face mai consistent şi mai transparent, aşa cum s-a întîmplat cu simbolismul solar în epoca din urmă a antichităţii (par. 46). Integrarea unei hierofanii în simbolismul pe care-l implică este o experienţă autentică a mentalităţii arhaice şi toţi cei care împărtăşesc această mentalitate *văd* cu adevărat acest sistem simbolic în oricare din suporturile materiale. Şi dacă unii nu-l mai văd ori au acces doar la un simbolism infantil, validitatea structurii simbolismului nu este compromisă prin aceasta. Căci un simbolism e independent de faptul că este sau nu mai este înţeles, el îşi păstrează consistenţa în ciuda oricărei degradări şi o păstrează chiar atunci cînd este uitat, dovadă acele simboluri preistorice al căror sens a fost pierdut timp de milenii şi apoi „redescoperit".

Este de altfel perfect indiferent dacă „primitivii" contemporani pricep sau nu că o imersiune în apă echivalează atît cu un potop, cît şi cu scufundarea unui continent în ocean şi că fiecare din acestea simbolizează dispariţia unei „forme vechi" spre a face să apară o „formă nouă". Un singur lucru contează pentru istoria religiilor: faptul că imersiunea unui om sau a unui continent, ca şi sensul cosmico-eshatologic al acestor imersiuni există în mituri şi ritualuri; faptul că toate aceste mituri şi toate aceste ritualuri sînt coerente sau, cu alte cuvinte, formează un sistem simbolic care, într-un anumit sens, este anterior fiecăruia luat separat. Sîntem deci îndreptăţiţi să vorbim, cum se va vedea şi mai clar de îndată, de o „logică a simbolului", de o logică care îşi găseşte confirmarea nu numai în simbolismul magico-religios, dar şi în simbolismul manifestat de activitatea subconştientă şi transconştientă a omului.

Una din trăsăturile caracteristice ale simbolului este simultaneitatea sensurilor pe care le dezvăluie. Un simbol lunar sau acvatic este valabil la toate nivelurile realului şi această multivalenţă e revelată simultan. Dipticul „lumină-întuneric", de pildă, simbolizează totodată „Ziua şi Noaptea" cosmice, apariţia şi dispariţia vreunei forme oarecare, moartea şi învierea, creaţia şi disoluţia Cosmosului, virtualul şi manifestul etc. Această simultaneitate a sensurilor cuprinse de un simbol se verifică de asemenea în limitele vieţii religioase propriu-zise. Precum am arătat (par. 166), în China jadul îndeplineşte sau vesteşte o funcţie ma-

gico-religioasă, dar această funcţie nu epuizează simbolismul jadului; jadul are totodată valoare de limbaj simbolic, în sensul că numărul, culoarea şi dispunerea pietrelor de jad purtate de o persoană nu se limitează la solidarizarea acelei persoane cu Cosmosul sau Anotimpurile, ci îi dezvăluie şi „identitatea", precizînd, de pildă, că este vorba de o fată, o femeie măritată sau o văduvă, ce aparţine unei clase sociale, familii, regiuni sau alteia, şi al cărei logodnic sau soţ este în călătorie etc. Tot astfel, în insula Java, simbolismul desenelor şi culorilor unui *batik* arată sexul şi situaţia socială a persoanei care-l poartă, anotimpul şi „prilejul" cu care e purtat etc. (P. Mus. , *Barabudur*, I, p. 332); sisteme identice sînt frecvente în întreaga Polinezie (A. H. Sayce şi H. C. March, *Polynesian Ornament*, passim).

În această privinţă, simbolismul se prezintă ca un „limbaj" la îndemîna tuturor membrilor comunităţii şi inaccesibil străinilor, dar, în tot cazul, un „limbaj" care exprimă simultan, în acelaşi grad, condiţia socială, „istorică" şi psihică a persoanei ce poartă simbolul şi raporturile ei cu societatea şi Cosmosul (unele jaduri sau *batikuri* se poartă primăvara, în ajunul muncilor agricole, în timpul echinoxului sau solstiţiului etc.) În sfîrşit, simbolismul vestimentar solidarizează persoana umană, pe de-o parte cu Cosmosul şi, pe de alta, cu comunitatea din care face parte, dînd în vileag direct, în faţa fiecărui membru al comunităţii, identitatea ei adîncă. Expresie simultană a unei multiplicităţi de semnificaţii, solidarizare cu Cosmosul, transparenţă faţă de societate: tot atîtea funcţii care vădesc acelaşi avînt şi aceeaşi orientare. Toate converg spre o ţintă comună: abolirea limitelor „fragmentului" care este omul în sînul societăţii şi în mijlocul Cosmosului, şi integrarea lui (prin transparenţa identităţii lui adînci şi a stării lui sociale; datorită, de asemenea, solidarităţii lui cu ritmurile cosmice), într-o unitate mai vastă: Societatea, Universul.

171. Funcţia simbolurilor. — Această funcţie unificatoare este desigur de o importanţă considerabilă, nu numai în experienţa magico-religioasă a omului, dar chiar pentru experienţa lui totală. Un simbol revelează întotdeauna, oricare ar fi contextul, unitatea fundamentală a mai multor zone ale realului. Să mai amintim oare imensele „unificări" realizate de simbolurile Apelor sau ale Lunii, graţie cărora un număr considerabil de planuri şi zone bio-antropo-cosmice se identifică în cîteva principii? Astfel, pe de-o parte, simbolul continuă dialectica hierofaniei, transformînd obiectele în *altceva* decît par ele a fi experienţei profane; o piatră devine simbolul „Centrului Lumii" etc.; pe de altă

parte, devenind simboluri, adică semne ale unei realităţi transcendente, aceste obiecte *anulează limitele lor concrete*, încetează de-a fi nişte fragmente izolate şi se integrează într-un sistem; mai mult, întrupează în ele însele, în ciuda precarităţii şi caracterului lor fragmentar, întregul sistem în cauză.

La limită, un obiect care devine simbol tinde să coincidă cu *Totul*, aşa cum hierofania tinde să încorporeze sacrul în totalitatea lui, să epuizeze, *ea singură*, toate manifestările sacralităţii. Orice piatră din altarul vedic, devenind Prājāpati, tinde să identifice cu sine întreg Universul, aşa cum fiecare zeiţă locală tinde să devină Marea Zeiţă şi, în ultimă instanţă, să-şi anexeze toată sacralitatea disponibilă. Acest „imperialism" al „formelor" religioase se va înfăţişa încă mai clar în volumul complementar pe care îl vom consacra acestor „forme". Ne mulţumim să remarcăm doar că această tendinţă de anexare se regăseşte în dialectica simbolului. Nu doar pentru că orice simbolism aspiră să integreze şi să unifice cel mai mare număr posibil de zone şi sectoare ale experienţei antropocosmice, ci şi pentru că orice simbol tinde să identifice cu sine cel mai mare număr posibil de obiecte, situaţii şi modalităţi. Simbolismul acvatic sau lunar tinde să integreze tot ceea ce este Viaţă şi Moarte, adică „devenire" şi „forme". Iar un simbol ca perla tinde să reprezinte laolaltă aceste două sisteme simbolice (ale Lunii şi ale Apelor), întrupînd el singur aproape toate epifaniile Vieţii, Feminităţii, Fertilităţii etc. Această „unificare" nu echivalează însă cu o confuzie; simbolismul îngăduie trecerea, circulaţia de la un nivel la altul, de la un mod la altul, integrînd toate aceste niveluri şi planuri, *dar fără a urmări fuzionarea lor*. Tendinţa de a coincide cu Totul trebuie înţeleasă ca o tendinţă de a integra „totul" într-un sistem, de a reduce multiplicitatea la o „situaţie" unică, în aşa fel încît s-o facă totodată şi cît mai transparentă.

Am tratat în altă parte despre simbolismul legăturilor, nodurilor şi reţelelor (*Le „dieu lieur" et le symbolisme des noeuds*; cf. *Images et symboles*, cap. III). Ne-am putut da seama cu acel prilej că, de la semnificaţia cosmologică a „legării" apelor de către Vṛtra şi semnificaţia cosmocratică a „legăturilor" lui Varuṇa, pînă la „legarea" duşmanului în funii adevărate sau în legături magice, pînă la înlănţuirea cadavrului, pînă la miturile în care divinităţi funerare iau oamenii sau sufletele morţilor într-o plasă — trecînd prin simbolismul omului „legat" sau „încătuşat" (India, Platon), al „deznodării firului" labirintic sau al „soluţionării" unei probleme fundamentale etc..., nu încetăm să fim în prezenţa unuia şi aceluiaşi complex simbolic realizat într-un fel mai mult sau mai puţin imperfect pe multiple planuri ale vieţii magico-religioase

(cosmologie, mitul Suveranului Cumplit, magie agresivă sau defensivă, mitologie funerară, scenarii iniţiatice etc.): peste tot este vorba de un arhetip care tinde să se realizeze pe toate planurile experienţei magico-religioase. Dar există ceva şi mai semnificativ: acest simbolism al „legării" şi al „dezlegării" revelează o situaţie limită a omului în univers, o situaţie pe care nici o altă hierofanie izolată n-ar fi în măsură s-o reveleze; putem spune chiar că numai prin acest simbolism al legăturii omul devine pe deplin conştient de situaţia sa în Cosmos şi o exprimă pentru el însuşi coerent. Pe de altă parte, articulaţiile acestui complex simbolic dezvăluie totodată unitatea de situaţie a oricărui „condiţionat", oricare ar fi („captiv", „vrăjit" sau doar omul în faţa propriului său destin), şi necesitatea „logică" a tuturor acestor omologări.

172. Logica simbolurilor. — Sîntem în drept să vorbim deci de o „logică a simbolului", în sensul că simbolurile, de orice natură ar fi ele şi oricare ar fi planul în care se manifestă, sînt întotdeauna coerente şi sistematice. Această logică a simbolului depăşeşte domeniul propriu al istoriei religiilor pentru a se înscrie printre problemele filozofiei. De fapt, aşa cum am constatat cercetînd în altă parte simbolismul „ascensiunii", creaţiile a ceea ce numim subconştient (vise, „vise în trezie", afabulaţii, psihopatogenii etc.) prezintă o structură şi o semnificaţie perfect omologabile, pe de-o parte, cu miturile şi ritualurile ascensionale şi, pe de altă parte, cu metafizica ascensiunii (cf. *Dūrohana and the „Waking Dream"*). La drept vorbind, nu există soluţie de continuitate între creaţiile spontane ale subconştientului (visele ascensionale, de pildă etc.) şi sistemele teoretice elaborate în stare de veghe (de pildă, metafizica înălţării şi ascensiunii spirituale etc.). Această constatare ridică două probleme: 1) Avem dreptul să continuăm a vorbi exclusiv de un *subconştient*? N-ar fi mai degrabă cazul să presupunem şi existenţa unui *transconştient*? 2) Sîntem oare îndreptăţiţi să facem afirmaţia potrivit căreia creaţiile subconştientului au altă structură decît creaţiile conştientului? Dar aceste două probleme trebuie discutate în perspectiva lor proprie, care e aceea a filozofiei.

Vom sublinia totuşi — mărginindu-ne la această observaţie — că multe creaţii ale subconştientului prezintă un caracter simiesc, de imitaţie, de copie aproximativă a arhetipului, care, în orice caz, nu pare a fi proiecţia exclusivă a zonei subconştiente. Se întîmplă adesea ca un vis, o afabulaţie sau o psihoză să imite structura unui act spiritual care este, în sine, perfect inteligibil,

adică lipsit de orice contradicţie internă, care e „logic" şi, în consecinţă, rezultă din activitatea conştientă (sau transconştientă). Această observaţie e de natură să arunce oarecare lumină asupra problemei simbolului în particular şi a hierofaniei în general. Am evidenţiat aproape pretutindeni în istoria religiilor un fenomen de *imitaţie „facilă"* a arhetipului, pe care am denumit-o infantilism. Am mai constatat că infantilismul tinde să prelungească hierofaniile la infinit; că tinde, cu alte cuvinte, să plaseze sacrul în orice fragment, adică, la limită, să plaseze *Totul* într-un simplu fragment. O atare tendinţă nu este, în sine, aberantă, deoarece sacrul tinde efectiv să se identifice cu realitatea profană, adică să transfigureze şi să sacralizeze întreaga creaţie. Dar infantilismul prezintă aproape întotdeauna o notă de facilitate, de automatism, adesea chiar de artificiu. S-ar putea deci stabili o paralelă între tendinţa subconştientului de a imita în creaţiile sale structurile conştientului sau ale transconştientului şi tendinţa infantilismului de-a prelungi la infinit hierofaniile, de a le repeta la toate nivelurile şi într-o manieră oarecum mecanică şi grosolană; atît o tendinţă cît şi cealaltă au în comun aceste două trăsături caracteristice: facilitatea şi automatismul. Totuşi, descifrăm aici încă ceva: dorinţa de *unificare a creaţiei şi de suprimare a multiplicităţii*, dorinţă care e şi ea, într-un fel, o imitaţie a activităţii raţiunii, căci raţiunea tinde de asemenea la unificarea realului şi deci, în ultimă instanţă, la abolirea Creaţiei; însă, în cazul creaţiilor subconştientului sau al infantilizării hierofaniilor, avem mai degrabă de-a face cu o mişcare a Vieţii care tinde spre repaus, care aspiră să redobîndească starea originară a materiei: inerţia. Pe alt plan şi în cadrul unei alte necesităţi dialectice, *Viaţa — tinzînd spre repaus, spre echilibru şi spre unitate — imită spiritul în avîntul lui spre unificare şi stabilitate.*

Pentru a fi temeinic sprijinite, aceste observaţii ar necesita o serie întreagă de comentarii pe care nu ne putem nici măcar gîndi să le schiţăm aici. Am ţinut să le cităm deoarece ele ne ajută să înţelegem, deopotrivă, tendinţa spre *repetiţia facilă* a hierofaniilor şi rolul extrem de important pe care-l joacă simbolismul în viaţa magico-religioasă. Ceea ce s-ar putea numi *gîndul simbolic* face posibilă libera circulaţie a omului prin toate nivelurile realului. Liberă circulaţie e, de altfel, prea puţin spus: simbolul, cum am văzut, identifică, asimilează, unifică planuri eterogene şi realităţi în aparenţă ireductibile. Mai mult încă: experienţa magico-religioasă permite transformarea omului însuşi în simbol. Toate sistemele şi experienţele antropocosmice sînt posibile *în măsura în care omul devine el însuşi un simbol.* Trebuie să adăugăm to-

tuşi că, în cazul acesta, propria lui viaţă este considerabil îmbogăţită şi amplificată. Omul nu se mai simte un fragment impermeabil, ci un Cosmos viu, deschis către toate celelalte Cosmosuri vii care-l înconjoară. Experienţele macrocosmice nu mai sînt pentru el *exterioare* şi, pînă la urmă, „străine" şi „obiective"; *ele nu-l înstrăinează de el însuşi*, ci dimpotrivă îl conduc spre el însuşi, îi dezvăluie propria existenţă şi propriul destin. *Miturile cosmice şi întreaga viaţă rituală se prezintă astfel ca nişte experienţe existenţiale ale omului arhaic*; atunci cînd se conformează unui mit sau intervine într-un ritual, acesta nu se pierde, nu se uită ca „existent"; dimpotrivă, el se regăseşte şi se înţelege, pentru că aceste mituri şi aceste ritualuri proclamă evenimente macrocosmice, adică antropologice şi, în ultimă instanţă, „existenţiale". Omului arhaic, toate nivelurile realului îi oferă o *porozitate* atît de perfectă, încît emoţia simţită în faţa unei nopţi înstelate, de pildă, echivalează cu experienţa personală cea mai „intimistă" a unui om modern; şi aceasta, deoarece, datorită mai ales simbolului, *existenţa autentică* a omului arhaic nu este redusă la existenţa fragmentată şi alienată a omului civilizat al timpurilor noastre.

BIBLIOGRAFIE

Despre simbolismul pietrelor magice, al pietrelor de „trăsnet", al pietrelor preţioase: R. Andree, *Ethnographische Paralelen, Neue Folge* (Leipzig, 1889), p. 30–41; G. F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia-London, 1915), p. 108 sq. ; Walter W. Skeat, *„Snakestones" and Stone Thunderbolts as Subject for Systematic Investigation* („Folklore", 1912, vol. 23, p. 45–80, sp. 60 sq.); Chr. Blinkenberg, *The Thunderweapon in Religion and Folklore* (Cambridge, 1911); W. J. Perry, *Children of the Sun* (ed. a 2-a, London, 1927), p. 384 sq.; P. Saintyves, *Pierres magiques: Bétyles, haches, amullettes et pierres de foudre* (în *Corpus de folklore préhistorique*, t. II, 1934, p. 7–296).

Despre simbolismul jadului: B. Laufer, *Jade, A study of Chinese archaeology and religion* (Chicago, 1912); B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China* („Bullettin of the Museum of Far Eastern Antiquities", nr. 2, Stockholm, 1930, p. 1–54, p. 23 sq. ; G. Giesler, *Les symboles de jade dans le taoïsme* („Rev. Hist. Rel. ", t. 105, 1932, p. 158–181).

Despre simbolismul perlei: G. F. Kunz, Ch. Stevenson, *The Book of the Pearl* (London, 1908); J. W. Jackson, *Shells as Evidence of the Migration of Early Culture* (Manchester, 1917); J. Zykan, *Drache und Perle* („Artibus Asiae", VI, 1–2, 1936); M. Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique* („Zalmoxis", II, 1939, p. 131–152); *id.*, *Images et symboles*, cap. IV.

Despre simbolismul pietrei lapislazuli: E. Darmstaedter, *Der babylonisch-assyrisch Lasurstein* (în *Studien zur Geschichte der Chemie. Festgabe Ed. von Lippmann*, Berlin, 1937, p. 1–8); M. Eliade, *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (Bucureşti, 1936, p. 51–58).

Despre simbolismul diamantului: B. Laufer, *The Diamond. A study in Chinese and hellenistic Folk-lore* (Field Musseum, Chicago, 1915); N. M. Penzer, *Ocean of Story*, II, p. 299; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I, p. 496, II, p. 262–63.

Despre „pietrele ginecologice", *aetites* etc.: G. Boson, *I metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babylonesi* („Rivista degli Studi Orientali", VII, 1916, p. 379–420, sp. 412–413); G. F. Kunz, *The Magic of Jewels*, p. 173–178; B. Laufer, *The Diamond*, p. 9, n. 1; J. Bidez, F. Cumont, *Les mages hellénisés* (Paris, 1938), t. II, p. 201.

Despre simbolismul „pietrelor şerpilor": W. W. Skeat, *„Snakestones" and Stone Thunderbolts*; G. F. Kunz, *The Magic of Jewels*, p. 201–240; W. R. Halliday, *Of Snake-stones* (în *Folklore Studies, Ancient and Modern*, London, 1924, p. 132–155); S. Seligmann, *Die magische Heil-und Schutzmitell* (Stuttgart, 1927), p. 282 sq; J. Ph. Vogel, *Indian Serpent-Lore* (London, 1926), p. 25 sq; 218 sq.; O. Shepard, *Lore of Unicorn* (London, 1931), p. 128, 131, 290–291 etc.; M. Eliade, *Piatra şerpilor* (revista „Meşterul Manole", an I, nr. 5–6, 1939, p. 15–21).

Despre simbolismul arhitectonic, vezi bibliografia cap. „Spaţiul sacru"; de adăugat: Gisbert Combaz, *L'évolution du stûpa en Asie: les symbolismes du stûpa* („Melanges chinos et bouddhiques", IV, 1935–36, Bruxelles, 1936, p. 1–125); P. Mus, *Barabudur*, *passim;* Walter Andrae, *Die ionische Säule. Bauform oder Symbol?* (1933).

Despre simbolismul preistoric şi eurasiatic: W. Gärte, *Die symbolische Verwendung der Schachbrettmusters im Altertum* („Mannus", VI, 1914, p. 349 sq.); G. Wilke, *Mystische Vorstellungen und symbolische Zeichen aus indoeuropeischer Urzeit* („Mannus", VI, 1914); Hanna Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics* („Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", nr. 1, Stockholm, 1929, p. 71–120); B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China* („Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities", nr. 2, Stockholm, 1930, p. 1–54); Carl Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers, 1932); C. A. S. Williams, *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives* (Shangai, 1932); Alfred Salmony, *The magic ball and the golden fruit in Ancient Chinese Art* („Art and Thought", London, 1947, p. 103–109); Schuyler Cammann, *Cosmic Symbolism of the Dragon Robes of the Ch'ing Dynasty* („Art and Thought", p. 125–129); William Simpson, *The Buddhist Praying Wheell. A Collection of Material Bearing upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual* (London, 1896).

Despre simbolismul polinezian: A. H. Sayce, H. C. March, *Polynesian Ornament a Mythography; or a Symbolism of Origin and Descent* („Journal of the Anthropological Institute", 1893, vol. XXII, p. 314 sq.); R. H. Greiner, *Polynesian Decorative Designs* (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin nr. 7, Honolulu, 1922).

Despre simbolismul oriental şi roman: Th. W. Danzel, *Symbole, Dämonen und heiligen Türme* (Hamburg, 1930); E. Douglas van Buren, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art* („Analecta Orientalia", 23, Roma, 1945); Franz Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris, 1942); vezi şi bibliografia cap. „Vegetaţia".

Generalităţi despre simbolism: R. Thurnwald, *Das Symbol im Lichte der Völkerkunde* („Zeitschrift f. Aesthetik u. allgem. Kunstwiss. ", vol. 21, p. 322–337); W. Deonna, *Quelques réflexions sur le symbolisme* („Revue d'Hist. Rel. ", t. 89, 1924, p. 1–66); René Guénon, *Le symbolisme de la Croix* (Paris, 1932); E. Caillet, *Symbolisme et âmes primitives* (Paris, 1936); L. Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (Paris, 1938); Ananda Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge, Harvard Univ. Press, 1935); *id.*, *The Inverted Tree* („The Quarterly Journal of the Mythic Society", Bangalore, vol. XXIX, nr. 2, 1938, p. 1–39); *id.*, *Symbolism of the Dome* („The Indian Historical Quarterly", vol. XIV, nr. 1, 1935, p. 1–56); *id.*, *The Iconography of Dürer's „Knots" and Leonardo's „concatenation"* („The Art Quarterly", vol. VII, 1944, p. 109–128); *id.*, *Figures of Speech and Figures of Thought* (London, 1946); M. Eliade, *Limbajele secrete* („Revista Fundaţiilor Regale", an V, 1938, nr. 1, p. 124–141); *id.*, *Dūrohana and the „Waking Dream"* („Art and Thought", Coomaraswamy Volume, London 1947, p. 209–213); *id.*, *Le „dieu lieur" et le symbolisme des noeuds* („Revue Hist. *Rel.*", 1947–1948); *id.*, *Images et symboles*, cap. III.

CONCLUZII

Dacă este exact, aşa cum afirmam la începutul lucrării noastre (par. 1), că modul cel mai simplu de a defini *sacrul* e totuşi acela de a-l opune *profanului*, şirul capitolelor noastre nu a încetat să acuze tendinţa dialecticii hierofanice de a reduce neîncetat zonele profane şi, pînă la urmă, de a le suprima. Unele experienţe religioase superioare identifică sacralitatea cu întregul Univers. Pentru mulţi mistici, integralitatea Cosmosului constituie o hierofanie. „Întregul Univers, de la Brahmā pînă la firul de iarbă, este constituit numai din forme ale Lui" se exclamă în *Mahānirvāṇa Tantra* (II, 46), reluînd o formulă indiană extrem de veche şi destul de răspîndită. Acest „El", *ātman-Brahman*, se manifestă pretutindeni: „Hāmsa, se află în (Cerul) pur, (zeu), strălucitor, se află în eter, preot, se află pe altar, gazdă, se află în locuinţă. El se află în om, se află în legămînt, se află în Lege, se află în bolta cerească" (*Kāṭha Upaniṣad*, V, 2; apud trad. L. Renou). Dovada că avem de-a face cu altceva decît cu o simplă concepţie considerată, pe drept sau pe nedrept, „panteistă" o găsim în textul în care Léon Bloy vorbeşte de „... misterul Vieţii, care este Isus: *Ego sum Vita*. Viaţa, fie că se afla în oameni, în animale sau în plante, tot Viaţă este, şi cînd vine clipa, punctul insesizabil pe care îl numim moarte, cel care se retrage este tot Isus, fie dintr-un arbore, fie dintr-o fiinţă omenească" (*Le mendiant ingrat*, II, p. 196).

Este evident că ne aflăm aici în prezenţa, nu a „panteismului", în sensul obişnuit al cuvîntului, ci a ceea ce s-ar putea numi un „panontism". Isus al lui Léon Bloy, precum *ātman-Brahman* al tradiţiei indiene, se află în tot ceea ce *este*, adică în tot ce *există în chip absolut*. Şi, aşa cum am constatat de nenumărate ori, pentru ontologia arhaică *realul* este identificat înainte de toate cu o „forţă", cu „Viaţa", fecunditatea, opulenţa, însă, de asemenea, şi cu ceea ce e straniu, singular etc. , cu alte cuvinte, cu tot ce există în chip deplin sau care manifestă un fel de a fi excepţional. Sacralitatea este în primul rînd *reală*. Cu cît omul este mai reli-

gios, cu atît este mai real, cu atît se desprinde de irealitatea unei deveniri lipsite de semnificaţie. De aici tendinţa omului de a-şi „consacra" întreaga viaţă. Hierofaniile sacralizează Cosmosul; riturile sacralizează Viaţa. Această sacralizare se poate obţine şi într-un mod indirect, adică prin transformarea vieţii într-un ritual. „Foamea, setea, înfrînarea sînt pentru om (ceea ce este) consacrarea (în sacrificiu), dīkṣā. Hrana, băutura, plăcerea corespund pentru el (ceremoniilor zise) *upsada*; rîsul, mîncărurile alese, dragostea corespund cîntărilor bisericeşti şi recitărilor (*stuta-śāstra*). Mortificarea (*tapas*), miluirea, cinstea, respectul vieţii (*ahiṃsā*) şi al adevărului sînt daruri (făcute preoţilor care slujesc"; *Chāndogya-Up*, III, 17, 1–4). Cînd în volumul complementar vom aborda articulaţiile şi funcţia riturilor, vom avea prilejul să expunem mecanismul prin care activităţile fiziologice şi psihologice se pot transforma în activităţi rituale. Idealul omului religios este, evident, ca tot ceea ce *face* să se desfăşoare în chip ritual, să fie, cu alte cuvinte, un *sacrificiu*. În orice societate arhaică sau tradiţională, înfăptuirea vocaţiei proprii constă, pentru fiecare om, într-un sacrificiu de acest fel. În această privinţă, orice *act* este apt să devină act *religios*, aşa cum orice obiect cosmic este apt să devină o hierofanie. Ceea ce înseamnă că orice clipă se poate însera în Marele Timp, iar omul poate fi proiectat în plină eternitate. Existenţa umană se împlineşte deci simultan pe două planuri paralele: acela al temporalului, al devenirii, al iluziei şi acela al eternităţii, al substanţei, al realităţii.

Se observă, pe de altă parte, o tendinţă contrară, aceea a rezistenţei faţă de sacru, rezistenţă care apare în chiar inima experienţei religioase. Atitudinea ambivalentă a omului în faţa unui sacru totodată atrăgător şi respingător, binefăcător şi primejdios, îşi găseşte explicaţia nu numai în structura ambivalentă a sacrului însuşi, ci şi în reacţiile naturale manifestate de om faţă de această realitate transcendentă, care-l atrage şi-l înspăimîntă cu o egală violenţă. Rezistenţa se afirmă mai desluşit atunci cînd omul se vede în faţa unei *solicitări totale* a sacrului, cînd i se cere să ia decizia supremă: să îmbrăţişeze, *complet* şi *fără întoarcere,* valorile sacre sau să se menţină, în privinţa lor, într-o atitudine echivocă.

Această rezistenţă faţă de sacru are ca echivalent, din perspectiva metafizicii existenţiale, *fuga de autenticitate*. Profanului, iluziei, non-semnificantului le corespunde, din aceeaşi perspectivă, planul „generalului". Simbolul „mersului spre centru" s-ar traduce în vocabularul metafizicii contemporane prin mersul spre centrul esenţei proprii şi ieşirea din neautenticitate. Se întîmplă ca această rezistenţă faţă de o confiscare radicală a între-

gii vieţi de către sacru să se manifeste pînă şi în sînul Bisericilor: nu arareori acestea au a-l apăra pe om împotriva exceselor experienţelor religioase, a experienţelor mistice mai ales şi împotriva riscului unei anihilări a vieţii laice. Aceste cazuri de rezistenţă, a căror analiză îşi va afla locul în volumul complementar, trădează într-o oarecare măsură atracţia exercitată de „istorie", importanţa crescîndă ce tind să dobîndească, mai ales în religiile „evoluate", valorile vieţii umane, printre care trebuie plasată, în primul rînd, aptitudinea acestei vieţi de *a fi în istorie şi de a face istorie*. Am arătat importanţa dobîndită de valorile vitale încă în fazele cele mai vechi ale religiei; să ne reamintim de trecerea în prim plan a divinităţilor dinamice, organizatoare şi fertilizatoare etc. (par. 26 sq.). În decursul timpului, atracţia exercitată de valorile vitale nu încetează să crească, mai ales sub forma unui interes tot mai viu pentru valorile umane ca atare şi, în ultimă instanţă, pentru istorie. Existenţa omului ca existenţă istorică dobîndeşte o valoare, dacă nu neapărat religioasă, cel puţin una „transumană". Vom avea de examinat în volumul complementar pînă la ce punct „istoria" este susceptibilă de a fi sacralizată şi în ce măsură valorile religioase au fost istoricizate. Dar putem de pe acum sublinia că „nostalgia paradisului" şi a „dubletelor facile" ale principalelor experienţe şi simboluri religioase ne vestesc deja în ce direcţie ar putea fi găsită soluţia acestei probleme. Căci această „nostalgie" şi aceste „dublete facile" demonstrează atît refuzul adînc al omului istoric de a se abandona total experienţei sacre, cît şi neputinţa lui de a renunţa definitiv la o atare experienţă.

În volumul de faţă am evitat să cercetăm fenomenele religioase în perspectiva lor istorică, mărginindu-ne să le tratăm pentru ele însele, ca hierofanii. Astfel încît, pentru a elucida structura hierofaniilor acvatice, ne-am îngăduit să prezentăm alături botezul creştin pe de-o parte, iar pe de altă parte, miturile şi *riturile* Oceaniei, ale Americii sau ale antichităţii greco-orientale, făcînd abstracţie de tot ceea ce le separă, adică, într-un cuvînt, de istorie. În măsura în care atenţia noastră viza direct problema religioasă, nesocotirea perspectivei istorice se justifica de la sine. Fără îndoială, şi am recunoscut aceasta din primele pagini ale acestei cărţi (par. 1), nu există hierofanie care să nu fie, din momentul în care se manifestă ca atare, „istorică". Din simplul fapt că omul ia cunoştinţă de o revelaţie a sacrului, această revelaţie, pe orice plan s-ar împlini, devine istorică. Istoria intervine de îndată ce omul experimentează sacrul, conform inspiraţiei nevoilor sale. Manipularea şi transmiterea hierofaniilor le accentuează încă mai mult „istoricizarea". Cu toate acestea, structura lor rămîne

identică cu ea însăşi şi tocmai permanenţa acestei structuri permite ca ele să fie cunoscute. Zeii Cerului au putut suferi nenumărate transformări: structura lor cerească rămîne cu toate acestea elementul permanent, constanta personalităţii lor. Fuziunile şi interpolările survenite într-o figură divină a fecundităţii sînt, poate, nenumărate: structura sa telurică şi vegetală însă nu este niciodată atinsă. Este chiar prea puţin spus: nu există formă religioasă care să nu tindă să se apropie cît mai mult posibil de propriul său arhetip, adică să se purifice de aluviunile şi sedimentele sale „istorice". Orice zeiţă tinde să devină o Mare Zeiţă, incorporînd toate atributele şi funcţiile pe care le comportă arhetipul Marii Zeiţe. Aşa încît putem înregistra un dublu proces în istoria faptelor religioase: pe de-o parte, o apariţie continuă şi fulgurantă de hierofanii şi, ca urmare, o fragmentare excesivă a manifestării sacrului în Cosmos; de cealaltă parte, o unificare a acestor hierofanii prin tendinţa lor înnăscută de a întrupa, cît mai perfect posibil, arhetipurile şi a realiza astfel deplin propria lor structură.

Ar fi o greşeală să se vadă în sincretism doar un fenomen religios tardiv, care nu ar putea rezulta decît din contactul mai multor religii evoluate. Ceea ce se numeşte sincretism poate fi observat fără întrerupere în tot cursul vieţii religioase. Nu există demon agrar rural, nici zeu tribal care să nu fie rezultatul unui lung proces de asimilare şi identificare cu formele divine învecinate. Trebuie subliniat de pe acum: aceste asimilări şi fuziuni nu sînt imputabile doar circumstanţelor istorice (interpenetrare a două triburi vecine, supunerea unui teritoriu etc.); procesul are loc în virtutea dialecticii hierofaniilor înseşi: fie că vine în contact sau nu cu o formă religioasă similară sau diferită, o hierofanie tinde, în conştiinţa religioasă a acelora cărora li se revelează ca atare, să se manifeste cît mai total, cît mai deplin posibil. În acest fel se explică un fenomen verificat de la un capăt la altul al istoriei religiilor: posibilitatea oricărei forme religioase de a se dezvolta, de a se purifica şi de a se înnobila; un zeu tribal, de pildă, poate să devină, datorită unei noi epifanii, zeul unui monoteism, iar o umilă zeiţă rurală se poate transforma în Mamă a Universului.

Toate aceste mişcări, în aparenţă contradictorii, de unificare şi fragmentare, de identificare şi separare, de atracţie şi rezistenţă sau repulsie etc. vor putea fi mai lesne înţelese cînd, după examinarea diverselor tehnici de apropiere şi manipulare a sacrului (rugăciuni, ofrande, rituri etc.), vom putea ataca problema *istoriei* fenomenelor religioase. Am rezervat acest studiu volumului complementar. Pentru moment, la încheierea celui de faţă,

ne vom mărgini să afirmăm că aproape toate atitudinile religioase ale omului îi sînt date acestuia încă din timpurile primitive. Dintr-un anumit punct de vedere, nu există soluţie de continuitate între „primitivi" şi creştinism. Dialectica hierofaniei se dovedeşte identică, fie că e vorba de un *churinga* australian sau de întruparea Logosului. Într-un caz ca şi în celălalt, avem de-a face cu o manifestare a sacrului într-un fragment al Cosmosului; şi aici, şi acolo se pune implicit problema „personalităţii" şi a „impersonalităţii" epifaniei. Aşa cum am văzut (par. 8), în cazul hierofaniilor elementare (*mana* etc.) nu avem întotdeauna posibilitatea să precizăm dacă ne aflăm în faţa unei revelaţii a sacrului în structură personală sau impersonală; de cele mai multe ori cele două structuri coexistă, căci „primitivul" e mult mai puţin preocupat de opoziţia „personal-impersonal", decît de opoziţia „real (puternic etc.)-ireal". Vom avea prilejul să regăsim aceeaşi polaritate, în cazul a nenumărate formule, în religiile şi misticile cele mai „evoluate".

Dacă însă principalele poziţii religioase au fost date o dată pentru totdeauna, din chiar clipa în care omul a dobîndit conştiinţa situaţiei lui existenţiale în sînul Universului, aceasta nu înseamnă că „istoria" nu are nici o importanţă pentru experienţa religioasă în sine. Dimpotrivă. Tot ceea ce se petrece în viaţa omului, chiar în viaţa lui materială, îşi are rezonanţa în experienţa lui religioasă. Descoperirea tehnicilor vînătorii, agriculturii, ale metalului etc. nu a modificat doar viaţa materială a omului; ea a îmbogăţit, în plus — şi, poate într-o măsură încă mai mare — spiritualitatea umană. Aşa se face că agricultura a permis o serie întreagă de revelaţii care nu se puteau produce în societăţile preagricole. Bineînţeles, modificările economice şi sociale şi, în ultimă instanţă, evenimentele istorice nu sînt capabile să dea socoteală singure de fenomenele religioase ca atare, dar transformările survenite în lumea materială (agricultură, metalurgie etc.) deschid spiritului mijloace noi de cuprindere a realităţii. Şi se poate spune că, dacă istoria şi-a imprimat influenţa asupra experienţei religioase, evenimentele au oferit în acest sens omului moduri inedite şi diferite de a fi, de a se descoperi pe el însuşi şi de a da o valoare magico-religioasă Universului. Vom cita doar un exemplu: unul din elementele fundamentale ale revoluţiei religioase întreprinse de Zarathustra a fost opoziţia lui la sacrificiile sîngeroase de animale (cf. lauda Boului primordial, *Yasna*, 29; respectarea bovinelor *Yasna* 12, 1 etc.) Este evident că în această atitudine iese la iveală, între altele, interesul economic al unei societăţi ce evolua de la viaţa pastorală la agricultură.

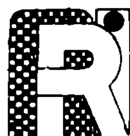
Dar acest eveniment istoric a fost valorizat de Zarathustra în sens religios: suprimarea sacrificiilor sîngeroase a devenit, datorită lui, un mijloc de disciplină şi de înălţare spirituală; renunţarea la acest tip de rituri a deschis o perspectivă nouă contemplaţiei; în sfîrşit, evenimentul istoric a permis o experienţă religioasă inedită şi descoperirea unor noi valori spirituale. Fără îndoială, evoluţia poate tot atît de bine să urmeze drumul invers: nobile experienţe religioase ale societăţilor primitive pot să devină din ce în ce mai dificil de îndeplinit în urma modificărilor pe care „istoria" le-a introdus în aceste societăţi. În unele cazuri, şi cuvîntul nu e prea tare, putem vorbi de adevărate catastrofe spirituale (v. de ex. integrarea societăţilor arhaice în circuitul economic al societăţilor colonialiste semi-industriale etc.).

Dar dacă istoria este capabilă să promoveze sau să penalizeze noi experienţe religioase, ea nu reuşeşte niciodată să suprime cu desăvîrşire necesitatea unei experienţe religioase. Şi e prea puţin spus. Dialectica hierofaniilor permite *redescoperirea* spontană şi integrală a tuturor valorilor religioase, oricare ar fi ele şi la orice nivel istoric s-ar afla societatea sau individul care realizează această descoperire. Istoria religiilor se vede astfel readusă, în ultimă analiză, la drama provocată de pierderea şi redescoperirea acestor valori, pierdere şi redescoperire care nu sînt *şi nici nu vor putea fi vreodată definitive.*

CUPRINS

Culegere şi paginare pe calculator ADISAN S.R.L.

Apărut 1992



Tiparul executat sub comanda nr. 20732
Regia Autonomă a Imprimeriilor, Imprimeria CORESI
Piaţa Presei Libere nr. 1, Bucureşti
ROMÂNIA

Îndată ce observăm cele mai umile religii, ne apare o «filozofie de dinaintea filozofilor» rezultată dintr-un efort de explicare și unificare, dintr-un efort spre teorie, în toate sensurile acestui cuvînt: cartea lui Mircea Eliade ne face să simțim coerența și noblețea acestei filozofii și, de asemenea, uniformitatea ei de la un continent la altul...

GEORGES DUMÉZIL

LEI 550

ISBN 973-28-0253-7